Akal

HISTORIA DEL MVNDO ANTIGVO

56

ROMA

EL PAGANISMO DURANTE EL ALTO IMPERIO





Esta historia, obra de un equipo de cuarenta profesores de varias universidades españolas, pretende ofrecer el último estado de las investigaciones y, a la vez, ser accesible a lectores de diversos niveles culturales. Una cuidada selección de textos de autores antiguos, mapas, ilustraciones, cuadros cronológicos y orientaciones bibliográficas hacen que cada libro se presente con un doble valor, de modo que puede funcionar como un capítulo del conjunto más amplio en el que está inserto o bien como una monografía. Cada texto ha sido redactado por el especialista del tema, lo que asegura la calidad científica del proyecto.

ORIENTE

1. **A. Caballos-J. M. Serrano,** *Sumer y Akkad.*
2. **J. Urruela,** *Egipto: Epoca Tinita e Imperio Antiguo.*
3. **C. G. Wagner,** *Babilonia.*
4. **J. Urruela,** *Egipto durante el Imperio Medio.*
5. **P. Sáez,** *Los hititas.*
6. **F. Presedo,** *Egipto durante el Imperio Nuevo.*
7. **J. Alvar,** *Los Pueblos del Mar y otros movimientos de pueblos a fines del II milenio.*
8. **C. G. Wagner,** *Asiria y su imperio.*
9. **C. G. Wagner,** *Los fenicios.*
10. **J. M. Blázquez,** *Los hebreos.*
11. **F. Presedo,** *Egipto: Tercer Período Intermedio y Epoca Saita.*
12. **F. Presedo, J. M. Serrano,** *La religión egipcia.*
13. **J. Alvar,** *Los persas.*

GRECIA

14. **J. C. Bermejo,** *El mundo del Egeo en el II milenio.*
15. **A. Lozano,** *La Edad Oscura.*
16. **J. C. Bermejo,** *El mito griego y sus interpretaciones.*
17. **A. Lozano,** *La colonización griega.*
18. **J. J. Sayas,** *Las ciudades de Jonia y el Peloponeso en el período arcaico.*
19. **R. López Melero,** *El estado espartano hasta la época clásica.*
20. **R. López Melero,** *La formación de la democracia ateniense, I. El estado aristocrático.*
21. **R. López Melero,** *La formación de la democracia ateniense, II. De Solón a Clístenes.*
22. **D. Plácido,** *Cultura y religión en la Grecia arcaica.*
23. **M. Picazo,** *Griegos y persas en el Egeo.*
24. **D. Plácido,** *La Pentecontecia.*
25. **J. Fernández Nieto,** *La guerra del Peloponeso.*
26. **J. Fernández Nieto,** *Grecia en la primera mitad del s. IV.*
27. **D. Plácido,** *La civilización griega en la época clásica.*
28. **J. Fernández Nieto, V. Alonso,** *Las condiciones de las polis en el s. IV y su reflejo en los pensadores griegos.*
29. **J. Fernández Nieto,** *El mundo griego y Filipo de Macedonia.*
30. **M. A. Rabanal,** *Alejandro Magno y sus sucesores.*
31. **A. Lozano,** *Las monarquías helenísticas. I: El Egipto de los Lágidas.*
32. **A. Lozano,** *Las monarquías helenísticas. II: Los Seleúcidas.*
33. **A. Lozano,** *Asia Menor helenística.*
34. **M. A. Rabanal,** *Las monarquías helenísticas. III: Grecia y Macedonia.*
35. **A. Piñero,** *La civilización helenística.*

ROMA

36. **J. Martínez-Pinna,** *El pueblo etrusco.*
37. **J. Martínez-Pinna,** *La Roma primitiva.*
38. **S. Montero, J. Martínez-Pinna,** *El dualismo patricio-plebeyo.*
39. **S. Montero, J. Martínez-Pinna,** *La conquista de Italia y la igualdad de los órdenes.*
40. **G. Fatás,** *El período de las primeras guerras púnicas.*
41. **F. Marco,** *La expansión de Roma por el Mediterráneo. De fines de la segunda guerra Púnica a los Gracos.*
42. **J. F. Rodríguez Neila,** *Los Gracos y el comienzo de las guerras civiles.*
43. **M.ª L. Sánchez León,** *Revueltas de esclavos en la crisis de la República.*
44. **C. González Román,** *La República Tardía: cesarianos y pompeyanos.*
45. **J. M. Roldán,** *Instituciones políticas de la República romana.*
46. **S. Montero,** *La religión romana antigua.*
47. **J. Mangas,** *Augusto.*
48. **J. Mangas, F. J. Lomas,** *Los Julio-Claudios y la crisis del 68.*
49. **F. J. Lomas,** *Los Flavios.*
50. **G. Chic,** *La dinastía de los Antoninos.*
51. **U. Espinosa,** *Los Severos.*
52. **J. Fernández Ubiña,** *El Imperio Romano bajo la anarquía militar.*
53. **J. Muñiz Coello,** *Las finanzas públicas del estado romano durante el Alto Imperio.*
54. **J. M. Blázquez,** *Agricultura y minería romanas durante el Alto Imperio.*
55. **J. M. Blázquez,** *Artesanado y comercio durante el Alto Imperio.*
56. **J. Mangas-R. Cid,** *El paganismo durante el Alto Imperio.*
57. **J. M. Santero, F. Gascó,** *El cristianismo primitivo.*
58. **G. Bravo,** *Diocleciano y las reformas administrativas del Imperio.*
59. **F. Bajo,** *Constantino y sus sucesores. La conversión del Imperio.*
60. **R. Sanz,** *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata.*
61. **R. Teja,** *La época de los Valentinianos y de Teodosio.*
62. **D. Pérez Sánchez,** *Evolución del Imperio Romano de Oriente hasta Justiniano.*
63. **G. Bravo,** *El colonato bajoimperial.*
64. **G. Bravo,** *Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio.*
65. **A. Jiménez de Garnica,** *La desintegración del Imperio Romano de Occidente.*



ROMA

Director de la obra:

Julio Mangas Manjarrés
(Catedrático de Historia Antigua
de la Universidad Complutense
de Madrid)

Diseño y maqueta:
Pedro Arjona

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Madrid - España
Teléfs.: (91) 656 56 11 - 656 51 57
Fax: (91) 656 49 11
ISBN: 84-7600-274-2 (Obra completa)
ISBN: 84-460-0573-5 (Tomo LVI)
Depósito legal: M. 169 - 1996
Impreso en Grefol, S. A.
Móstoles (Madrid)
Printed in Spain

EL PAGANISMO DURANTE EL ALTO IMPERIO

Fernando Gascó



Índice

Introducción

Los judíos desde su conciencia de elegidos utilizaron una serie de términos genéricos para referirse a quienes no lo eran. Aludían así a las "gentes" que no pertenecían al pueblo beneficiario de la alianza y que desconocían al único Dios verdadero. Los cristianos, aunque desde una perspectiva no étnica, heredaron el carácter exclusivo del judaismo y fueron utilizando palabras, incorporadas a su léxico con un nuevo significado, para referirse a todos aquellos que no compartían sus creencias en el único y verdadero Dios cristiano. De entre estos términos tuvo en el ámbito latino especial fortuna la palabra *paganus*, que hizo acto de presencia por primera vez en textos cristianos en el *De corona* de Tertuliano a comienzos del siglo III. Con la palabra se aludía a aquellas personas que no pertenecían al ejército regular y en concreto en el latín norteafricano, de donde procedía el autor cristiano, parece que era el término con el que los veteranos que habían fundado prestigiosas colonias, se referían a los habitantes del *pagus*: campesinos, gente social y culturalmente inferior a los soldados romanos. Desde este significado, en una ampliación que no resulta difícil comprender, en el latín cristiano se terminó en el siglo IV por utilizar la palabra "pagano" con un significado claramente peyorativo para referirse a todo aquel que no pertenecía a la *militia Christi*. Por tanto, el término *Paganismo* surge con un valor negativo desde la arrogancia de los que creen estar poseídos de la verdad. Pero también es cierto que —a pesar de sus orígenes— la palabra tiene un valor que se desea neutro, cuando a falta de mejores alternativas los estudiosos requieren sus servicios para referirse al heterogéneo, complejo y abigarrado conjunto de creencias no judaicas ni cristianas de época altoimperial (siglos I-III d.C.).

En este sentido —y aunque con reservas— se admite la palabra *Paganismo* para englobar un conjunto de credos, prácticas y tendencias religiosas en unos territorios culturalmente tan diversos como aquellos que de este a oeste van desde el Oriente Próximo a las islas Británicas o la península Ibérica y de norte a sur desde las fronteras del Rin y el Danubio hasta el quebrado contorno que se delinea entre Egipto y Mauritania. Son zonas con tradiciones culturales muy distintas sobre las que la romanización actuó de forma dispar y nunca con tanta fuerza como para crear un conjunto que se pueda abordar como si se tratara de una unidad homogénea. Sin duda hay principios unificadores estimulados desde Roma y tendencias que se hicieron tanto más generales cuanto más asentada estuvo la administración imperial y los intercambios de todo tipo por ella propicia-

dos, pero estos principios y tendencias adquirieron una notabilísima variedad según cuándo y dónde se fueron difundiendo e implantando —y me refiero tanto a aspectos culturales como sociales—. Por esta gran variedad es imposible un tratamiento generalizador y breve de los particulares con los que se muestran las manifestaciones religiosas del Imperio Romano durante los tres primeros siglos; a lo más que se puede aspirar —y este es el sentido de estas páginas— es a intentar trazar un breve panorama de alguna de esas tendencias generales por medio de algunos casos que considero significativos.



Catacumba de Kom-esh-Shougaf en Alejandría.

I. Los emperadores y la religión

1. Política y religión en época altoimperial

En Roma la religión siempre tuvo entre otros un carácter público y político. Los sacerdocios, los templos, los rituales que acompañaban a las distintas actividades públicas fueron una muestra notoria de este rasgo de la religión romana. Por ello mismo estos elementos religiosos durante la época republicana se utilizaron en las confrontaciones políticas como un arma más, también por ello los teóricos de los siglos II y I a.C. hablaron de ciertos aspectos de la religión como instrumentos de control. La difusión del miedo a un poder sobrenatural como parte de la estrategia de los grupos dominantes o la utilización intencionada de los auspicios son dos de los temas más conocidos que se pueden leer en autores como Polibio, Cicerón o Lucrecio. Desde esta reflexión y dentro de la tónica tradicional se comprende, por una parte, que con una profunda alteración política, como la que se produce con la instauración del Imperio, la religión en Roma, íntimamente asociada al orden institucional y público, resultara muy afectada, y por otra parte, también se entiende que Augusto y después sus sucesores consideraran la política religiosa como una parcela importante en el conjunto de sus actuaciones. Resulta significativo —y es un ejemplo entre otros muchos posibles— que el senador e historiador Casio Dion en el *Discurso de Mecenas*, un proyecto de reforma política incluido en su *Historia de Roma,* en el que ofrecía consejos al emperador —muy probablemente Alejandro Severo—, asignara una parte del mismo a una serie de aspectos religiosos que en su opinión debían ser corregidos. Por este procedimiento venía a decir que entendía que abordar estos particulares era competencia del emperador de la misma manera que lo era ocuparse de los magistrados, el ejército o la política fiscal. Recogía así una tradición que hundiendo sus raíces en época republicana arrancaba del propio Augusto.

2. Augusto

Suetonio tiene un largo pasaje (*V.A.* 91-94) en el que da cuenta de lo propenso que era Augusto a conceder crédito a una serie de signos, auspicios y prodigios que entendía como anticipos de lo que le iba a suceder. Augusto, según dice el biógrafo, temía estos presagios, por más que en buena medida le adelantaran su venturoso destino y le confirmaran en sus designios. Sin embargo, su comportamiento desde las primeras intervenciones públicas no se

asemejó al de alguien abrumado por la posible actuación de fuerzas sobrenaturales, más bien todo lo contrario. La intervención de Augusto en materia religiosa fue un recurso constante, premeditado y eficaz a un conjunto de símbolos y creencias que contribuyeron a justificar su poder, por tanto a afianzarlo, y a dar coherencia y sentido a su proyecto político. Para ello hubo de comenzar "restaurando", recomponiendo tras las largas guerras civiles la maltrecha religión pública. Pero entiéndase la palabra en el sentido propagandístico que le otorgó Augusto, pues el resultado de la "restauración" no fue tanto la recuperación de la religión pública tradicional, sino algo que por su dependencia del emperador y su funcionalidad era a pesar de las apariencias sustancialmente distinto de lo antiguo.

Sus primeras iniciativas públicas después de la muerte de César (44 a.C.) aparecen rodeadas de un conjunto de referencias y símbolos que le otorgaban un linaje sobrehumano y una condición de predestinado. Desde el 42 a.C. en su titulatura aparecerá *Divi filius*, "hijo del divinizado" César, y en cuanto miembro de esta familia no tuvo empacho en asociarse al pretendido origen divino de los Julios (Venus y Eneas), ni en dar la mayor difusión posible al tema a través de programas iconográficos o por medio de las composiciones literarias de autores que de una u otra manera dependían de él. Eran argumentos para otorgarse el derecho a la venganza, justificar sus pretensiones de poder y vincularse con el carisma de su tío-abuelo. La victoria en Filipos (42 a.C.) sobre los asesinos de César marcó el comienzo de un especial aprecio de Augusto por el dios Apolo con cuyas virtudes, rasgos y actos benéficos procuró asociarse. El patrocinio de la divinidad y la identificación del emperador con las virtudes del dios se convirtieron en uno de los marcos referenciales más persistentes durante una buena parte del periodo de su gobierno: a este dios le atribuyó la victoria sobre Sexto Pompeyo (36 a.C.) y Marco Antonio (Accio 31 a.C.) y bajo su protección y la de Diana puso los *Libros sibilinos* que hablaban de la perdurabilidad de la nueva Troya, que no era otra sino la Roma de nuevo fundada por Augusto (Tibulo III 5). La figura del dios Apolo ocupó un papel relevante en los *Juegos Seculares* (17 a.C.), por medio de los cuales Augusto quiso poner de manifiesto la nueva edad de oro llena de paz, prosperidad y fecundidad que caracterizaba a la Roma de su tiempo (Horacio, *Carmen Saeculare*). El levantamiento del *Ara Pacis Augustae* decretada por el Senado tras el retorno victorioso del príncipe en el año 13 a.C. muestra la aparente identificación de los miembros de la Curia con los presupuestos con los que Augusto deseaba describir la acción benéfica de su gobierno, que en buena medida aparecía bajo el patrocinio del dios griego. Sin embargo, a



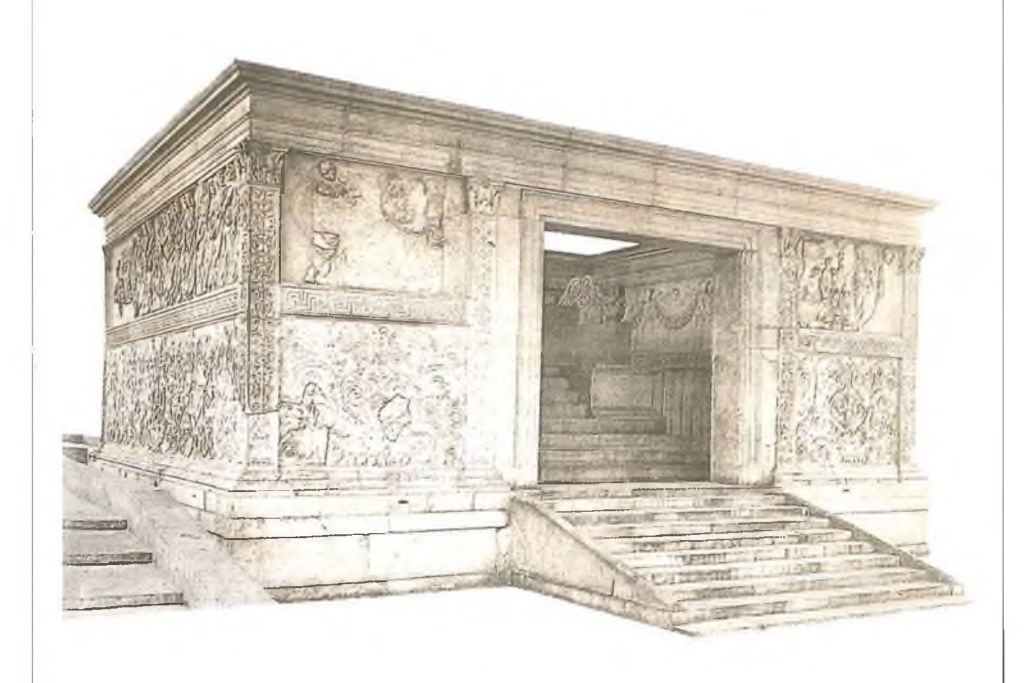
Estela funeraria con el grupo de Eneas y Anquises.

partir del 12 a.C., cuando muerto Lépido, se convierte en Pontífice Máximo se aprecia un paulatino abandono de su vinculación con Apolo.

Octaviano agregó a tales asociaciones y patrocinio el *cognomen* de *Augustus* que le otorgó el Senado (27 a.C.), cargado de alusiones a poderes religiosos y excepcionales (augere —"aumentar"—, *augur* —"intérprete de los signos divinos"—, *auctoritas*) (Floro II 34,66). Ese mismo año el Senado y el pueblo decidieron que se colocara en la Curia un *clipeus aureus* —reiterado hasta la saciedad en emisiones monetales— en el que se celebraba la *virtus, clementia, iustitia* y *pietas* del príncipe.

Además del poder efectivo conseguido por la fuerza de las armas, las victorias, por otra parte, se consideraban la confirmación divina del favor que los dioses concedían a las causas justas expresado por medio del sistema augural y ratificado con los triunfos. Tales fueron algunos de los títulos de prestigio y de las referencias con los que Augusto acometió la "restauración" religiosa. Era una búsqueda de fundamentos religiosos tradicionales, que iba pareja a lo que se presentaba como una consolidación moral con la recuperación de las costumbres patrias (*mos maiorum* —simplicidad, familia, entereza, valor...—), que eran exaltadas por algunos autores próximos a Augusto (Tito Livio, Horacio y Virgilio).

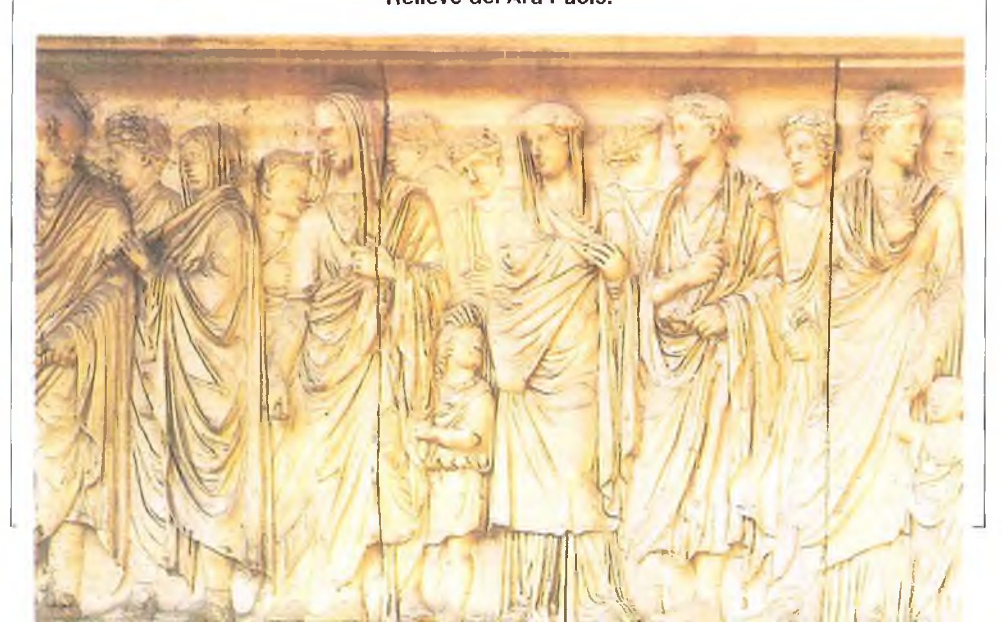
En las *Res Gestae* (19-21) incluyó una extensa relación de templos reconstruidos o construidos por él utilizando su dinero o el botín de las victorias. Era la ejecución de una tarea que le había confiado el Senado en el 28 a.C. En los nuevos o renovados edificios se estimulaba la vida religiosa que se acomodaba al calendario litúrgico de fiestas y celebraciones que aludían tanto a tradiciones cívicas ancestrales como a otras nuevas incorporadas por Augusto. Su tarea además se presentaba como enmienda de la lamentable desidia con perjuicio para el pueblo ro-

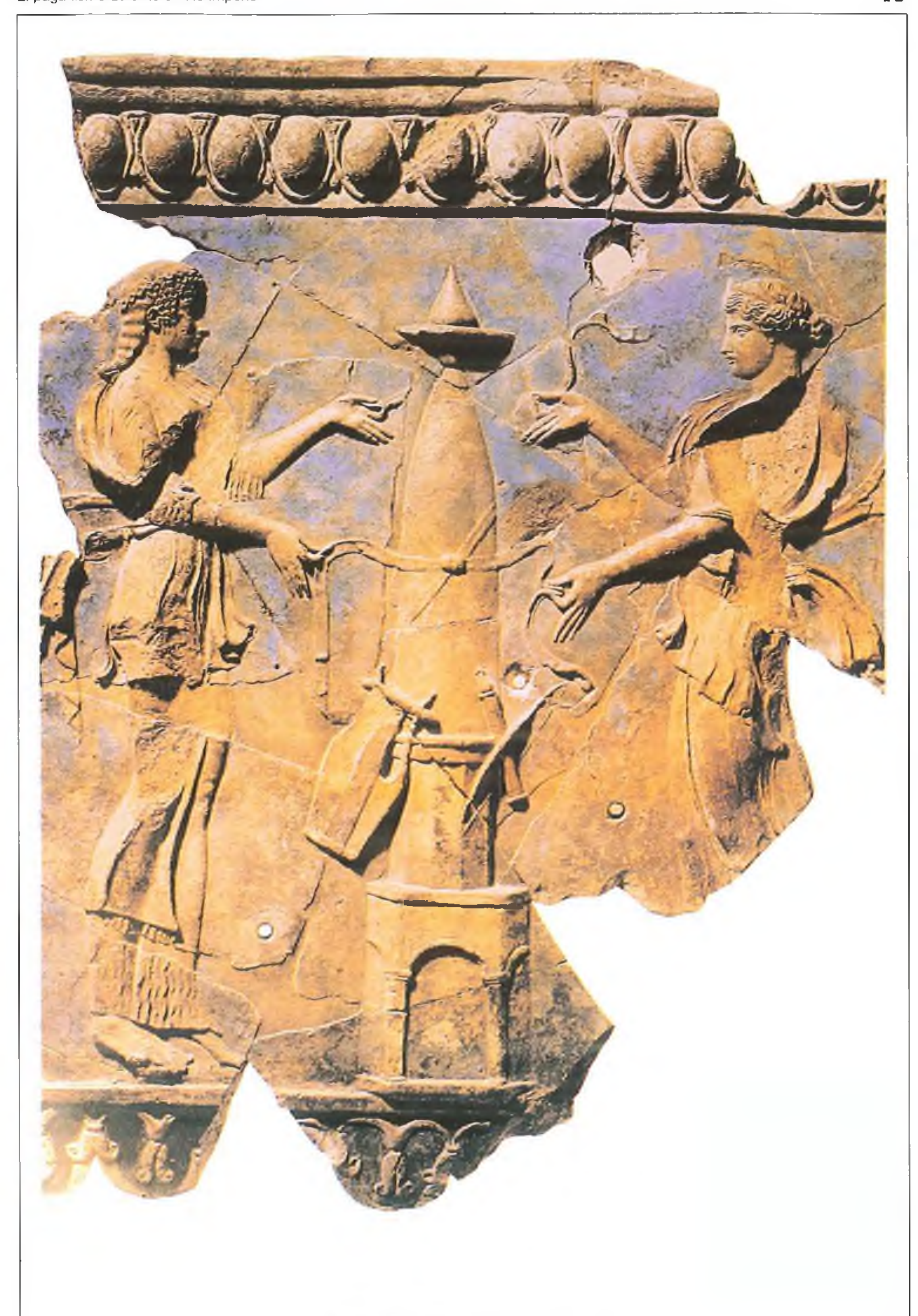


Ara Pacis.

Pintura mural de Pompeya con Eneas y Anquises.

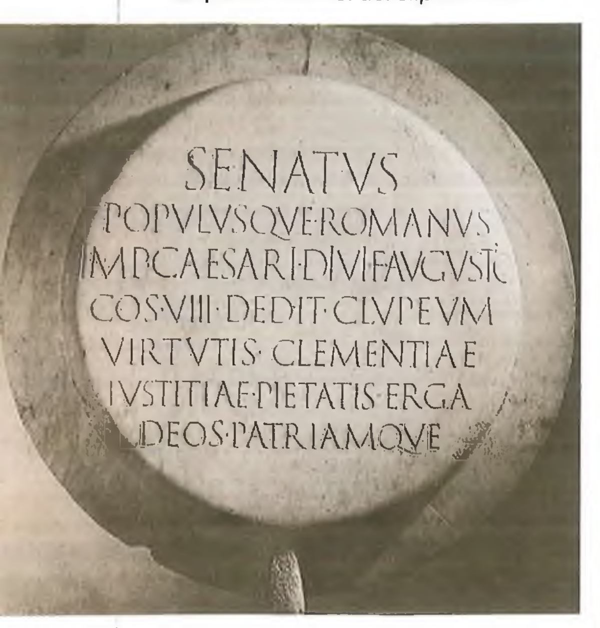
Relieve del Ara Pacis.





Relieves del templo de Apolo en el Palatino, con Apolo, Artemisa y el betilo en medio.

Copia en mármol del *clipeus aureus*.



mano en la que había caído la atención a los templos, santuarios y estatuas de los dioses y sus cultos durante los conflictos civiles (Horacio *Od.* III 6). También en las *Res Gestae* (7) refiere por orden jerárquico los distintos sacerdocios que tuvo (Pontífice máximo —12 a.C. tras la muerte de Lépido—, augur, quindecénviro, septénviro, hermano arval, miembro de los *sodales Titii* y fecial). Con su ingreso y su intervención en la selección de candidatos a los sacerdocios, en especial para los cuatro más importantes, revitalizó prácticas y colegios sacerdotales olvidados o que habían perdido buena parte de su importancia. Así recuperaba las venerables tradiciones patrias, tarea para la que hubo de encontrar inspiración en los libros de Varrón (*Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri* XLI). Pero también acumulaba en su persona responsabilidades y cargos con los privilegios anejos —son de destacar los vinculados con el derecho sacro— de manera semejante a cómo lo hacía en el ámbito estrictamente político.

En estas medidas de restauración, a pesar de lo que tienen de novedad por el nuevo sentido que adquieren en un marco político distinto, hay una búsqueda de identidad romana, que en parte se explica como reacción después de la guerra civil, pero que al mismo tiempo resulta paradójica con el poder que las estimulaba desde la capital de un Imperio tan extenso y cosmopolita. El caso es que no sólo se recuperaron templos y cultos tradicionales, sino que también se prohibieron otros que se consideraban extraños: en el año 28 a.C. prohibió en el interior del *pomerium* las capillas privadas dedicadas a los populares cultos egipcios. Su temprana presencia en Roma (205 a.C.) (Tito Livio, XXIX 14) y las tradiciones que rodearon su venida libraron a Cibeles de estas normas restrictivas, aunque como contrapartida hubo de asociarse esta divinidad con los orígenes de Roma (Virgilio, *Eneida*) y con Livia, la esposa de Augusto, quien buscó identificarse también con esta diosa.

En la política religiosa de Augusto hay una constante voluntad de transferir a un ámbito público lo que fueron sus opciones religiosas o las asociadas con su familia y los símbolos sacros con los que fue acompañando sus actividades y proyectos. Templos, fiestas, imágenes, exentas o sobre toda suerte de soportes, y calendarios dieron un complejo respaldo a un proyecto personal que se deseaba hacer equivalente con el de Roma. Los cultos que Augusto atendió de forma especial, los de Venux *Genetrix*, Marte Vengador y Apolo tienen siempre esta compleja mezcla. Baste con el ejemplo del templo de Apolo en el Palatino, consagrado en el 28 a.C. A pesar de una cierta moderación expresiva en las imágenes que lo adornaron estaba lleno de referencias, por una parte, a la victoria de Accio, pero también a la prudencia y piedad con las que debía buscarse la paz. El templo, vecino de la casa de Augusto, se convertía de esta forma en refrendo de sus éxitos y en nuncio de su proyecto político.

Un objetivo semejante se aprecia en los calendarios elaborados en tiempo

de Augusto. En ellos se buscaba la identificación entre el tiempo cívico y el del príncipe. Para ello el expediente utilizado fue añadir la conmemoración de sucesos relacionados con César, Augusto y su familia a aquellos otros legendarios y sacros que se asociaban con los orígenes de la ciudad y se atribuían a las divinidades. Los *Fasti Praenestini* redactados por Verrio Flaco en época de Augusto dan un buen testimonio de "cómo se proyectaba la sombra del príncipe sobre el tiempo cívico" e incluso, se podría decir, sobre todo el Imperio. No es retórica, en el año 9 a.C. en la provincia de Asia se reorganiza el calendario para que el año comenzara el día del nacimiento de Augusto (27 de septiembre) [*OGIS* 458; *SEG* IV (1929) 490].

Aguila de Júpiter con la palma de la victoria y la corona cívica.



3. El culto imperial

El culto imperial que se inaugura con Augusto tiene unos claros antecedentes en el mundo helenístico, en cuyas ciudades era común venerar, como si de dioses se tratara, a los soberanos, a quienes se les representaba ocupando una posición lindera entre los hombres y las divinidades. Con tal motivo se les estimaba intermediarios imprescindibles y dispensadores de toda suerte de bienes para sus súbditos. Y esa disposición benéfica y filantrópica, que se reiteraba en la titulatura de los reyes helenísticos (*euergetes, philanthropos, soter*), todavía les aproximaba más a los dioses. Hubo también otra concepción influyente que se agregaba al soporte teórico que hizo de los reyes dioses y que estuvo en el mismo fundamento de la constitución de los reinos helenísticos: la teología de la victoria. Un territorio conquistado fruto de una victoria —los reinos helenísticos no tenían otra base— era expresión evidente del patrocinio divino que manifestaba su favor otorgando un territorio al vencedor, el rey. No es por tanto fortuito el título de "victorioso" (*nikator*) que aparece con frecuencia en la titulatura de los monarcas helenísticos. Estas concepciones tuvieron como complemento un soporte ritual, iconográfico y teórico muy elaborado y que se difundió ampliamente. La profunda helenización de Roma desde el siglo II a.C. y la funcionalidad de estas concepciones del poder para las ambiciones de algunas de las grandes personalidades políticas y militares romanas en el siglo I a.C. explica la recepción de estas ideas en Italia. Son conocidos, por mencionar algunos de los más notorios, los casos de Mario, Sila, Pompeyo y sobre todo de César. La teología de la victoria helenística se superponía además a unas ideas romanas que atribuyeron la imponente sucesión de éxitos durante la República a la sumisión a los dioses y al correspondiente favor que de ellos se obtenía y se hacía público por medio de los augurios y por el triunfo. Pero el límite institucional que existió durante la República y que hacía incompatible la coexistencia de poderes desmesurados —y sus representaciones— con el orden político establecido, comenzó a desaparecer du-

rante la dictadura de César y se desvaneció definitivamente con Augusto, quien al inaugurar "estrictamente una monarquía" (Casio Dion LII 1,1) fue acumulando las ideas y los símbolos que la justificaban. Ya he indicado algunas de las imágenes y títulos que a lo largo de su vida fue asumiendo por iniciativa de otros o propia y que le distanciaban cada vez más de los hombres y le aproximaban a los dioses, además de éstos se pueden mencionar los votos públicos por él y Roma, su inclusión en el himno de los Salios, las conmemoraciones de sus victorias, el culto a lo que se entendían realizaciones de su gobierno (*Pax, Securitas*)... Pero junto con la voluntad política de transmitir estas ideas diseñadas por unos y otros los tiempos eran propicios para aceptar el reconocimiento de la singularidad casi divina del responsable de que hubieran llegado a término las guerras civiles y se hubiera estabilizado una forma de gobierno que garantizara la paz y la prosperidad. Esto es exactamente lo que se puede leer al comienzo de los fragmentos que se nos han conservado de la *Vida de Augusto,* de Nicolás de Damasco. Pero a pesar de las numerosas ambigüedades que se producían por las asociaciones con el mundo divino, que no fueron pocas ni baladíes, el príncipe en vida no recibió culto, aunque sí su *Numen* ("potencia creadora de fundamento divino") (9 a.C.) y su *Genius* ("personalidad del príncipe originada en su nacimiento"), dos conceptos itálicos que se añadieron a los helenos. Precisamente el culto al



La Gema Augústea.

Genius Caesaris asociado al de los *Lares Augusti* se asentó y difundió en Roma aprovechando la reorganización que Augusto llevó a cabo de los barrios (*vici*) de la ciudad en el 7 a.C. y así se convirtieron en la estructura de un culto regular. En consecuencia, aunque mientras vivió Augusto no fue permitido erigir ningún templo en su honor en Roma, tampoco fue necesario para que se le venerara, puesto que esa ampliación de su persona, que era su genio, ya recibía ese tipo de atenciones en la ciudad. Con todos estos fundamentos su divinización, su acceso a la condición de *divus* tras la muerte, hecha explícita a través de una imponente ceremonia de apoteosis —cortejo fúnebre, pira funeraria en el Campo de Marte consagrada por una procesión circular de sacerdotes, un águila que llevaba su "efigie" hacia el cielo—, hubo de entenderse como un lógico colofón.

Estas formas de representación del poder de Augusto y de expresar reconocimiento hacia su gobierno y la manera en la que el príncipe deseaba que fuera concebido, tuvieron una pronta y, por lo general, entusiasta recepción en muchas ciudades del Imperio. Sin embargo, hubo vicisitudes y diferencias según los lugares y las circunstancias. En las nuevas provincias de Galia y Germania, en Lyon (12 a.C.) y Colonia (12-9 a.C.) se promovió la consagración de altares dedicados a Roma y a Augusto, pero por lo común fueron las aristocracias provinciales las que independientemente hicieron demandas y



Apoteosis de Antonino Pío.



Representación del siglo V de la apoteosis imperial.

solicitaron fórmulas concretas de culto que variaron entre Oriente y Occidente en virtud de las diversas tradiciones que tenían.

Para las ciudades orientales no constituía una novedad venerar a un soberano, era algo que se venía haciendo desde Alejandro con los monarcas helenísticos e incluso con algún general romano. Se explica, por tanto, la pronta difusión del culto imperial, que tuvo manifestaciones muy diversas, pero que sobre todo ha dejado un imponente testimonio en grandes templos o altares más monumentales que los dedicados a los dioses tradicionales y situados en lugares privilegiados en las diversas ciudades en las que se erigieron. Las primeras solicitudes procedentes de la provincia de Ponto-Bitinia y Asia, en concreto de las ciudades de Nicea y Éfeso, se hicieron en el año 29 a.C. y dieron lugar a templos dedicados a César (*Divus Iulius*) y Roma. Fueron un precedente al que pronto se sumaron Nicomedia y Pérgamo, aunque en estas ciudades los templos ya se dedicaron a Roma y al propio Augusto (Casio Dion, LI 20,6-8). En estos y otros muchos centros urbanos los templos y altares ocuparon emplazamientos en puntos neurálgicos de la estructura urbana. Era la manera de indicar el aprecio e importancia concedida a lo que allí se veneraba y, al mismo tiempo, su integración en la vida cívica. Las ciudades desde entonces acumularon orgullosamente los títulos de "guardianas del templo" (*neokoros*) consagrado a los emperadores. Y así las aristocracias orientales, haciéndose cargo de los sacerdocios correspondientes (asiarcas, *archiereis*), corrieron con los costes de los festivales periódicos que se celebraban en honor del príncipe. Estas fiestas fueron ocasiones de excepción para mostrar el reconocimiento al orden romano, para asociar sus cultos tradicionales con los consagrados al emperador y en general para unas celebraciones que tenían además del político un amplio significado social y

cultural, con el que se atemperaban tensiones dentro de las ciudades y se alcanzaba una mejor integración en el Imperio. Estas fiestas fueron también utilizadas para organizar mercados, que aprovechaban la afluencia de personas que acudían para asistir a los espectáculos o para participar en ellos. Así pues, hemos de entender que por lo general fueron ocasiones gratificantes para la mayor parte de los habitantes de las ciudades griegas, que por ello debieron recibir de buen grado estas celebraciones relacionadas con el emperador, cuya estima entre estas gentes se hubo de beneficiar con tales asociaciones. Con el tiempo gracias a la solicitud mostrada en las asiarquías y los "arciprestazgos" fueron emergiendo los miembros de las aristocracias orientales más aptos para obtener una promoción dentro del orden social y político romano.

En Occidente las formas de veneración al emperador fueron algo más discretas y al no contar con una tradición como la helenística sin duda medió en la difusión del culto imperial un preciso proyecto político, pero también en las ciudades de esta parte del Imperio se difundió pronto y bien esta práctica. Los altares y templos que se erigieron para venerar las representaciones de los logros de Augusto, la capacidad divina del príncipe y su casa proliferaron por doquier y ocuparon lugares de privilegio en los foros, marcando diferencias con los edificios anteriores por la utilización del mármol, por la abundancia de los ornamentos y por la reiteración provincial de los programas iconográficos procedentes de Roma. También en Occidente los miembros de la aristocracia de las ciudades se hicieron cargo de los sacerdocios correspondientes y financiaron los edificios, altares, juegos, comidas y donaciones que rodeaban las variadas manifestaciones del culto imperial. Era una forma de ratificar su *status* dentro de sus ciudades. Pero junto a ellos es de destacar el importante papel que en la difusión y

Ara de Narbona.

Fachada del templo de Adriano.

Foro de Tarraco.

Cómodo Hércules.

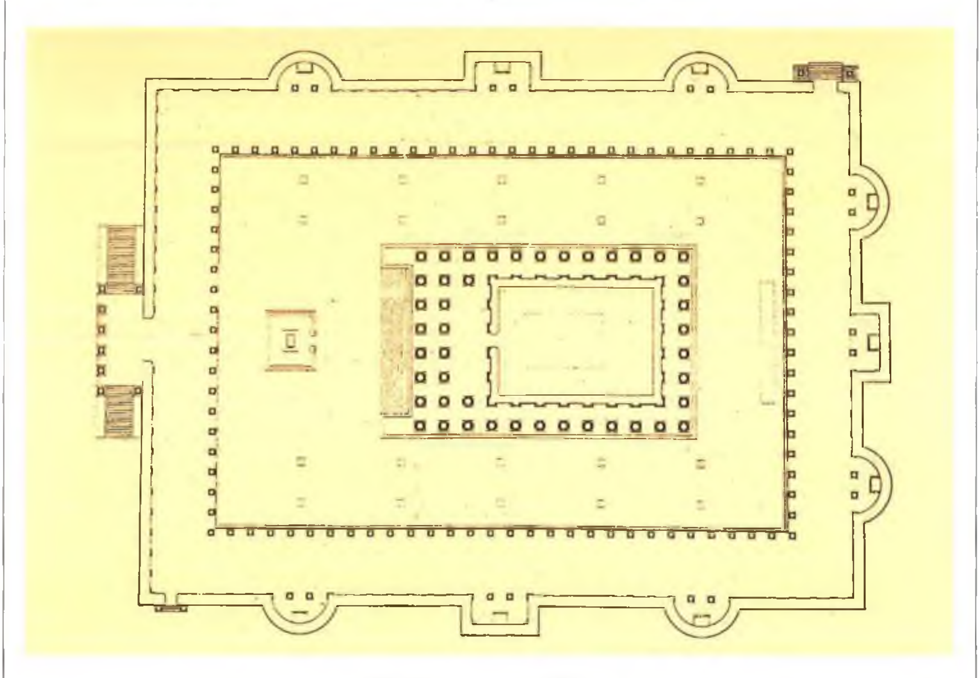


magnificencia del culto desempeñaron los libertos adinerados, quienes con objeto de hacer olvidar su origen servil y conseguir una notoriedad, que no podían alcanzar por otros medios, se comprometieron con el culto imperial en calidad de *augustales* para obtener un reconocimiento cívico.

Al margen del agradecido reconocimiento por la paz en el Imperio, que se expresaba a través del culto imperial, y al margen también de las estrategias sociales de los distintos grupos implicados en su mantenimiento y esplendor, el culto imperial cumplía una función política importante, que consistía en otorgar unidad por medio de un símbolo común admitido y venerado por doquier a un conjunto de provincias heterogéneas por sus lenguas, tradiciones y creencias. Los cultos articulados desde las ciudades, las asambleas provinciales o los *koina* y las embajadas que periódicamente se enviaban a Roma, expresaban la dependencia de todo el conjunto del Imperio con respecto al príncipe.

Hasta el siglo III los emperadores romanos, aunque con una variada casuística de excesos y reconducciones y con los estigmas de alguna *damnatio*

memoriae, conservaron estos procedimientos de divulgación de la idea del poder imperial pasado y presente y del efecto benéfico que había ejercido y ejercía sobre todos los ciudadanos del Imperio. La literatura y en especial la historiografía de inspiración senatorial, con una tendencia a considerar siempre inadecuadas todas las medidas y símbolos que acentuaran la suficiencia y superioridad del poder imperial, ha dejado una mala imagen de aquellos emperadores que admitían con complacencia el derecho divino en el que se fundaba su poder o la proximidad a los dioses de sus personas. Fueron los casos llamativos de Calígula, Nerón, Domiciano o Cómodo. No era una cuestión teológica, el problema que percibía la aristocracia era la creciente tendencia que convertía al emperador en el *dominus* del Imperio y la desplazaba de sus tradicionales parcelas de influencia o poder. Por esta razón recalca Casio Dion en su *Discurso de Mecenas* que el emperador debe tener presente que la única forma de acceso a la divinidad a la que puede aspirar es común a todos los hombres: ser bueno y por ello reflejar la esencia divina. Pero estas cautelas y reservas de la aristocracia no fueron un obstáculo importante para que el culto imperial y la compleja retórica de lemas e imágenes, que lo acompañaba, alcanzara un notable éxito popular. Hay textos en los que se indica explícitamente que la paz y la prosperidad dependían del emperador y que no mostrarle reconocimiento por medio de sacrificios y actos de veneración era un inexcusable acto de desagradecimiento. Este es uno de los reproches que les hace Celso en su *Alethes logos* a los cristianos: "Si se nos manda jurar por el que sea emperador entre los hombres, tampoco esto tiene nada de malo, pues a él se le ha dado lo que hay sobre la tierra, y cuanto en vida se recibe, de él se recibe" (VIII 67). Se transmite la idea de que el emperador era el dispensador de todos los bienes y que de él dependía la prosperidad del Imperio, aceptarlo y corresponder era de bien nacidos, lo contrario era absurdo y punible.



El Traianeum de Itálica.

II. Panorama religioso del Imperio

1. La parte occidental del Imperio

A pesar de que Roma propiciaba por distintos medios una tendencia a la homogeneidad, es de resaltar la variedad que existía en las distintas zonas de la parte occidental del Imperio dependiendo de las tradiciones preexistentes y la intensidad y éxito de la romanización. En la península Ibérica, por mencionar un ejemplo, no es comparable la situación de la Bética, afectada por un intenso proceso de romanización desde el siglo II a.C., con el noroeste de la Península, cuyo control sólo se alcanzó en tiempos de Augusto. Mientras para el primer caso Estrabón señalaba con toda razón que los turdetanos habían adquirido por entero las maneras de vivir de los romanos (III 2,15; III 2,4...) —y la epigrafía de contenido religioso manifiesta que lo dicho por el geógrafo también se cumplía en lo que respecta a la difusión de las divinidades romanas—, este mismo autor se refería a las "salvajes" costumbres de los pueblos del norte, entre las que destacaba la condición de "ateos" de los galaicos (III 4,16), término que utilizaba para aludir al carácter marginal e inasimilable de sus costumbres religiosas.



Estela castreña.

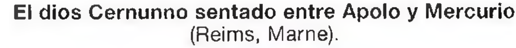
En el complejo y variado proceso de expansión de las creencias y cultos romanos en las distintas provincias se ha de tener presente que éstos formaban parte también del conjunto de prácticas que tenían el prestigio añadido de configurar las fórmulas vitales del conquistador y, una vez dejado atrás el momento de la conquista, de los grupos socialmente dominantes. Se fomentaba una forma de vida "civilizada" a lo romano que se entendía como un instrumento para mejor someter e integrar a los pueblos "salvajes" de dentro del Imperio. Este es el espíritu que Tácito de forma explícita atribuyó a las actuaciones de su suegro, Agrícola, en Britania: "Invirtióse el invierno siguiente en el desarrollo de planes de gran utilidad, pues para que aquellas gentes dispersas e incultas, y por consiguiente belicosas, se acostumbraran a la paz y a la tranquilidad, al encontrar en ella aliciente, contribuía Agrícola con sus exhortaciones privadas y con la ayuda oficial a que edificasen templos, foros y casas... Hacía además que los hijos de los jefes se educasen en las artes liberales... Con ello, los que poco antes rechazaban la lengua de Roma, mostraban ahora gran afición a la elocuencia. Después se puso de moda nuestra indumentaria y se extendió el uso de la toga; y poco a poco se introdujo la inclinación a los placeres viciosos, a los pórticos, a las casas de baños, al refinamiento en las comidas. Los incautos llamaban a esto 'civilización', cuando en realidad era un factor de su propia esclavitud" (Tácito, *Agrícola* 21). Es evidente que en este párrafo hay no sólo una descripción de lo que era una estrategia política del conquistador, sino también una valoración negativa de ciertos aspectos de la civilización romana. Pero también está describiendo algo que era normal, habida cuenta de la asimetría cultural existente entre estos pueblos y Roma; me refiero a la conversión del nuevo sistema de vida en un modelo al que se fueron asimilando las élites autóctonas, que tam-

Interpretación indígena de Hércules
(Cerne Abba, Gran Bretaña).



bién en el ámbito de lo religioso adaptaron sus creencias tradicionales, cultos y panteones al nuevo orden impuesto por Roma. A su vez los romanos desde un primer momento fueron realizando una *interpretatio* de las divinidades indígenas ajustándolas por medio de similitudes a otras romanas y de esta manera se llevaron a cabo fusiones o se heredaron otras que ya habían realizado los griegos. Este último caso es el del Melqart tirio venerado en el famoso templo de Gades y que desde antiguo los griegos habían identificado con Heracles. Situado este templo en los límites occidentales de la ecúmene, levantado en uno de esos lugares que formaban parte de la geografía retórica antigua, consolidó en época altoimperial el prestigio que ya tenía desde época helenístico-republicana. Esta es la razón que explica las noticias sobre el templo que aparecen en distintos autores, las visitas de personajes como Apolonio de Tiana (Filóstrato, *Vida de Apolonio*, IV 47-V 10), que siguió con la tradición de otros distinguidos visitantes, o la consulta del oráculo del templo por un gobernador de la Bética en tiempos de Caracala (Casio Dion, LXXVIII 19). Por su parte, el Baal Hammon púnico se transformó en el Saturno africano, que a pesar de la adaptación de sus fieles y lugares de culto conservó los rasgos de divinidad exigente y cruel. Se pueden ofrecer algunos casos más, por ejemplo, en la *Gallaecia* romana la divinidad indígena de la guerra, el dios *Cosus*, fue naturalmente identificada con Marte (CIL, II 2418). Las frecuentes dedicaciones hechas en las provincias galas al dios Apolo con un teónimo indígena —*Boruus, Bormanus, Grannus, Sirona, Belenus...*— manifiestan la fusión de la divinidad grecorromana con otras galas a las que se atribuían una función sanadora (César, *BG*, VI 17).

Podríamos seguir con otros ejemplos en donde en su conjunto se muestra la mutua influencia que en las provincias se produjo, por una



El dios Cernunno sentado entre Apolo y Mercurio
(Reims, Marne).

Hermes en una pintura de Pompeya.



parte, como resultado de la "interpretación" romana sobre las divinidades indígenas con su correspondiente aporte iconográfico y cultual y, por otra, como necesaria influencia de las concepciones y prácticas religiosas tradicionales en las distintas provincias al fusionarse con las divinidades romanas. Por descontado no siempre se produjeron complacientes conjunciones entre las prácticas religiosas indígenas y Roma. Se han conservado noticias sobre la orden de Augusto a los ciudadanos romanos para que no presenciaran las ceremonias y los cruentos sacrificios druidas (Suetonio, *Claudio*, XXV 5). El pretexto era la crueldad de los sacrificios humanos, resaltado no por casualidad por los historiadores de época augústea (Tito Livio, XXXVIII 47,12; Dionisio de Halicarnaso, I 38,2), pero la razón de fondo era la cohesión política que propiciaban estos cultos druídicos en la Galia.

Así la difusión de las divinidades romanas por las provincias occidentales tuvo lugar al mismo tiempo y en la misma medida que se producía ese complejo proceso que se da en llamar romanización. En principio y desde época republicana la veneración a las divinidades que pertenecían al panteón romano, fue pura y simple manifestación de la presencia de romanos que se asentaron en los distintos territorios que se hallaban bajo su dominio o influencia. Los diversos dioses romanos con sus especialidades cívicas y privadas fueron haciéndose pre-

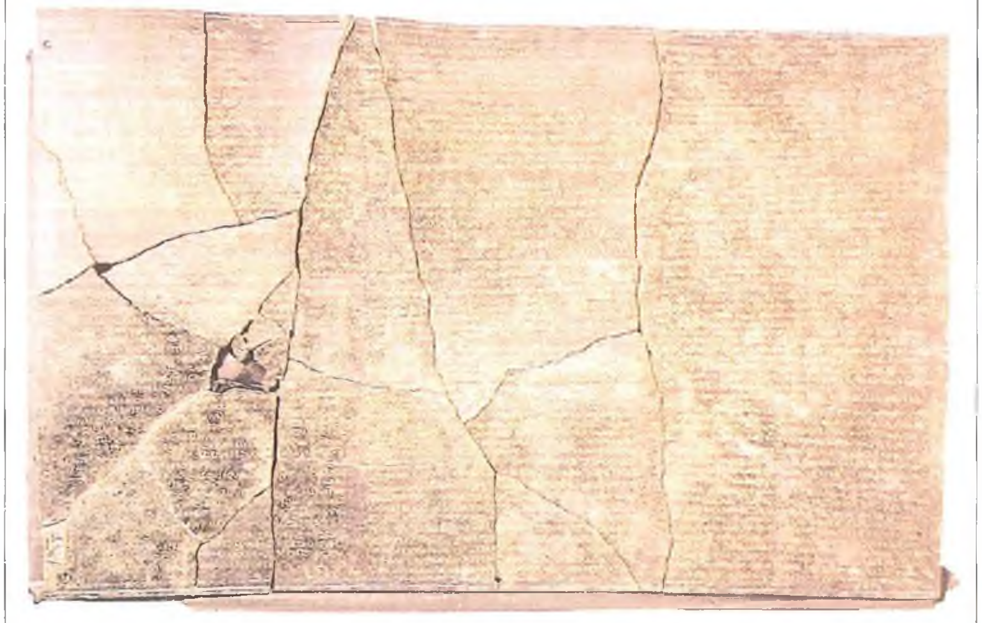
sentes en municipios y colonias en donde se reproducían actos de culto, veneración o piedad semejantes a los que se podían encontrar en Roma, y así lo formulaba un autor de mediados del siglo II d.C. (Aulo Gelio, *Noches Áticas* XVI 43). Los aspectos públicos de estas prácticas religiosas, los relativos a sacerdotes, los juegos en honor de ciertas divinidades, fueron objeto de regulaciones legales en época altoimperial en cuanto parte importante de la vida de este tipo de ciudades. Así se pone de manifiesto en distintas leyes municipales conservadas (*Ley Malacitana*, 69; *Ley de Salpensa*, 25 s.; *Ley de Urso*, 66-71). Estos temas y otros, además del epigráfico, han dejado un variado testimonio arqueológico que se hace especialmente regular en los foros, es decir, en los centros políticos y religiosos de las ciudades. Precisamente los templos, a los que se resaltaba por medio de pórticos y elevándolos con respecto al nivel de la plaza, eran parte indispensable en la organización monumental de los foros, en donde, como ya he dicho, desde tiempos de Augusto surgieron altares y templos asociados de una manera u otra con el culto imperial junto a otros dedicados las más de las veces a la Tríada Capitolina (Júpiter, Juno y Minerva) o a alguna divinidad vinculada con la ciudad. Hubo, no obstante, rasgos específicos de las distintas provincias y ciudades y se pueden encontrar variantes o preferencias por ciertas divinidades romanas sobre otras dependiendo de los lugares —provincias y ámbitos rurales o urbanos— y también dependiendo del sexo y condición social de las diversas personas —libres de distintos *ordines* y ocupaciones, ciudadanos romanos o no, libertos o esclavos—. Otro tanto cabe decir sobre la variedad de los calendarios o tradiciones religiosas. Las lápidas con las dedicaciones de los devotos, a pesar de su laconismo, se convierten en la mejor fuente para establecer este tipo de particularidades. No es una vaguedad, lo que quiero decir es que la epigrafía permite que se puedan realizar trabajos que llevan por título, por mencionar algunos casos, "Sociedad y religión clásica en la Bética Romana" o "El culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las élites béticas durante el Alto Imperio Romano". Son trabajos que ponen de manifiesto que, al menos en las zonas en las que hay suficiente documentación epigráfica, a través de las lápidas se pueden detectar preferencias religiosas y, por ende, las implicaciones ideológicas que éstas podían llevar asociadas.

2. La parte oriental del Imperio

La antigua y sólida cultura helena, su larga tradición urbana y su expansión por Oriente y la proximidad y contacto desde época helenística con las variadas ofertas religiosas procedentes del mundo anatólico, sirio-palestino, mesopotámico y egipcio justifica un tratamiento diferenciado del "paganismo" de esta parte del Imperio. Y como primera observación se ha de señalar que hay tal diversidad y riqueza de tradiciones, cultos, creencias y santuarios, que convierte en una ardua tarea encontrar algunos ejemplos o generalizaciones que se puedan aplicar sobre este conjunto ciertamente abigarrado y bastante bien documentado por fuentes literarias, epigráficas, papirológicas y arqueológicas.

En las provincias grecoparlantes del Imperio en época altoimperial se mantuvieron los cultos tradicionales helenos con sus divinidades que desde tiempo atrás habían encontrado equivalencias con las romanas. Así se habían identificado Zeus con Júpiter, Hera con Juno, Posidón con Neptuno, Hermes con Mercurio, Cronos con Saturno, Ares con Marte, Afrodita

Diana Luna
en una pintura de Pompeya.



Ley Irnitana.

Reconstrucción del Foro de Pompeya.



Reconstrucción del Foro de Conimbriga.

con Venus, Efesto con Vulcano... La mitografía griega había además influido profundamente a la latina y cuando un autor romano, pongamos por caso Ovidio, desarrollaba en latín, por ejemplo, algún aspecto de los mitos asociados con Marte y Venus (*Metamorfosis* IV 169 ss.), lo que contaba era básicamente lo mismo que los autores griegos habían dicho sobre Ares y Afrodita (Homero, *Odisea*, VIII 266 ss.). Así pues, en época altoimperial ya existía una identificación entre las divinidades tradicionales del panteón griego y las del romano y, por tanto, no había necesidad de las interpretaciones o transferencias que se pueden encontrar en las provincias occidentales. Tampoco era comparable la tradición cultural de unas y otras.

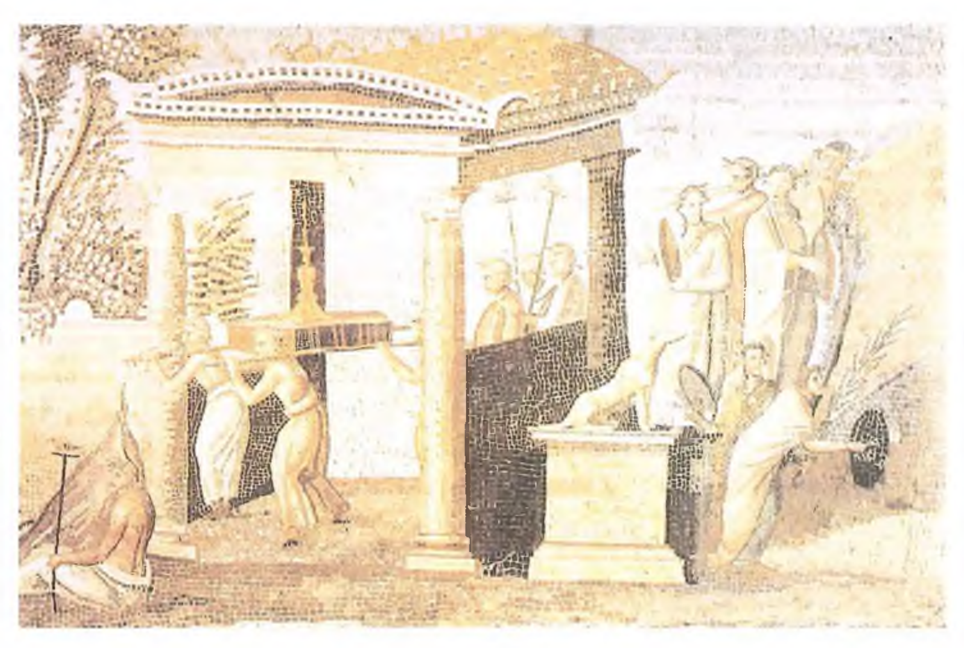
En la Atenas de época de Augusto, por mencionar una ciudad emblemática de la Grecia europea, seguían teniendo una notable vitalidad los Misterios Eleusinos, pues el propio emperador se había iniciado, y además están atestiguados los cultos a Deméter, Apolo Pitio, Hermes Patrio, Zeus, Apolo Licio, Atenea Políada, Atenea Oinante y Arcagetis, Afrodita asimilada a la Madre de los Dioses, Artemisa, Leto, Ares, Asclepio, Hygia, la Madre de los Dioses invocada como sanadora, Pandroso y Cécrope. Son divinidades tradicionales en el mundo griego y en la ciudad de Atenas. A estos cultos se añadió el típicamente imperial dedicado a la *Dea Roma (Thea Rhome)* asociada con Augusto (*Sebastos*) y con intención de atenderlo adecuadamente en Atenas se levantó en torno al 17-16 a.C. un templo nada menos que en la Acrópolis y se creó un sacerdocio para su culto (*hiereus Rhomes kai Sebastou Soteros ep'Akropolei*). La erección del templo y la creación del sacerdocio querían ser expresión de la lealtad de la ciudad para con el emperador y Roma y, por otra parte, la deferencia de buscarle un emplazamiento en la Acrópolis era la evidencia, inserta en el tejido urbano de Atenas, del lugar preferente que se le quería otorgar. No era simple adulación, parece que también había un sincero reconocimiento de que la paz alcanzada con Augusto contribuyó también en la parte oriental del Imperio a normalizar y restaurar distintos aspectos de la vida cívica entre los cuales los religiosos tenían su importancia. Por otra parte, Augusto concedió, como es sabido, atención a estos particulares y colaboró con esta tarea restauradora y no olvidó mencionar la reposición que llevó a cabo de una serie de objetos que se habían robado de diversos templos de la Provincia de Asia (*Res Gestae* 24. Cf. Estrabón, XIII 1,30). Es importante resaltar que en época altoimperial tanto en la Grecia europea como en Anatolia hubo una voluntad de restauración de una serie de cultos que se consideraban desatendidos. Se encuentran algunos epígrafes que precisamente testimonian esta tendencia que se hacía efectiva por las aportaciones de tal o cual personaje adinerado para recuperar un culto, una fiesta o un templo o simplemente para mantenerlos. Por ejemplo, un tal Epaminondas (primera mitad del siglo *I* d.C.) recuperó para la ciudad beocia de Acrefias una fiesta (*Ptoia*) en honor de Apolo Ptoos que llevaba treinta años sin celebrarse, o el caso del multimillonario Opramoas de Rodiápolis (primera mitad del siglo *II* d.C.), en la provincia de Licia, que entregó una generosa cantidad para restaurar el oráculo del dios Apolo en Patara, o bien el propio Herodes Ático que en Atenas contribuyó a dar un nuevo auge a las fiestas cívicas de las Panateneas. En la misma línea el piadoso Plutarco recomendaba a principios del siglo II a los miembros de la aristocracia que aprovecharan para sus desembolsos evergéticos alguna festividad religiosa (*Consejos políticos*, 822 B).

Algunas de estas divinidades tradicionales de las ciudades griegas reci-

bían un tratamiento especial y se las celebraba por medio de festivales (*panegyreis*) periódicos (trietéricos o pentetéricos) en los que, según su categoría, se recibían premios en metálico (*thematitai*) o coronas (*stephanitai*). Tales celebraciones, en especial las dedicadas a las divinidades patronas de las ciudades, contribuían a consolidar una conciencia cívica y, si se asociaban, como con frecuencia sucedía, con el culto imperial, cumplían también una función de carácter político de integración en el Imperio por medio de estas asociaciones de culto. Se entiende, por consiguiente, que estas fiestas fueran objeto de una regulación por parte de las autoridades romanas que admitían su celebración o no, que les asignaban una categoría u otra y les otorgaban o no cierto tipo de privilegios. La financiación correspondía a las aristocracias de las ciudades y, en efecto, hacerse cargo de los sacerdocios y la organización (*agonothesía*) de los espectáculos y certámenes (competiciones atléticas, musicales, literarias, gladiadores...) se convirtió en una de las prácticas evergéticas ("benefactoras") más populares. Además de los desembolsos de la aristocracia estos festivales tenían otras implicaciones económicas, pues con ocasión de la fiesta se convocaba a gentes de las ciudades vecinas y se celebraban mercados que aprovechaban, por una parte, la confluencia de ciudadanos y forasteros, y, por otra, las exenciones fiscales que con frecuencia se otorgaban para todas las operaciones de compraventa realizadas durante el festival. No es casual, pues, que la palabra *panégyris* se utilizara tanto para aludir al "festival" como al "mercado", ya que ambas actividades iban al unísono. El amplio testimonio de epígrafes, monedas conmemorativas y noticias relacionadas con los autores de la Segunda Sofística, que encontraron en estas festividades un marco adecuado para sus intervenciones como oradores (Menandro Rétor, 365, 25-366, 1), son pruebas fehacientes de hasta qué punto estas celebraciones formaban una parte importante de la vida de las *poleis* de entonces. Por medio de estas festividades religiosas se conjugaban aspectos muy importantes para las ciudades griegas de la época, por una parte estaban los aspectos cultuales con sacrificios, procesiones y banquetes, pero también los económicos con celebraciones de mercados; además se deben tener presentes los aspectos políticos con la revitalización de una conciencia cívica a través de la exaltación de símbolos ciudadanos que con frecuencia se hacían explícitamente compatibles a través del culto imperial con una mejor integración en el Imperio; por fin estaba el aspecto social con la implicación de las aristocracias en el mantenimiento de estas fiestas que marcaban su *status* superior, hacían méritos ante Roma para conseguir su promoción en el orden ecuestre o senatorial y, al mismo tiempo, por medio de las distribuciones y espectáculos atemperaban posibles tensiones en las ciudades.

En estas mismas ciudades en las que se celebraban estos festivales, hubo templos en los que la veneración a algunas divinidades alcanzó tal fama que se convirtieron en focos de atracción y difusión de un culto en donde se desarrollaba una intensa vida religiosa, pero también social y cultural. Un ejemplo importante y bien documentado arqueológica, epigráfica y literariamente, que se puede aducir para ilustrar este aspecto de la vida religiosa del periodo en la parte oriental del Imperio, es el del Asclepion de Pérgamo. El edificio es del siglo IV a.C., pero su gran reputación la consiguió a lo largo del siglo II d.C. Basta pasar revista a los epígrafes que se han conservado en el Asclepion para encontrar una larga serie de personalidades —hombres de letras, senadores y emperadores— que pasaron por el santuario y quisieron

dejar constancia escrita de la estima que les merecía el dios sanador en su templo de Pérgamo. Los propios emperadores —Domiciano, Trajano, Adriano y Antonino Pío— contribuyeron al embellecimiento y construcciones parciales del templo. Pero quizá el documento más singular que nos ha legado la antigüedad sobre el Asclepion de esta ciudad minorasiática, hayan sido los *Discursos sagrados (Hieroi logoi)* de Elio Aristides —una compleja mezcla de aretología, diario de sueños y autobiografía—, en los que el autor deja constancia de sus enfermedades y complementariamente de las prodigiosas curas del dios Asclepio, pero donde también habla de la presencia en el santuario de un grupo de cultos aristócratas atraídos por la reputación del dios médico en sus epifanías pergamenas. Siempre intervienen ciertos factores azarosos en el incremento de la fama de un templo determinado —por ejemplo, el favor de un monarca o emperador o la buena gestión de unos sacerdotes—, pero también se pueden señalar otras razones que explican el aumento de reputación por el contexto religioso-cultural del momento. Así sucede con el Asclepion de Pérgamo que albergaba el culto de una divinidad sanadora en un contexto en el que ser hipocondriaco era de buen tono, una divinidad sanadora que además era próxima y se comunicaba con los hombres por medio de los sueños, un canal habitual de relación entre los hombres y los dioses, que estuvo ampliamente difundido en el siglo II d.C., como lo prueban para ese mismo periodo entre otros muchos documentos los *Onirocritica* de Artemidoro —un manual de interpretación de sueños—. En este santuario se ofrecía un dios sanador, próximo, que confortaba a los hombres en sus dolencias corporales y psíquicas y que atendía sus súplicas en momentos de necesidad, esto es, el dios Asclepio respondía plenamente al tipo de sensibilidad religiosa con mayor aceptación en el periodo.



Procesión
(detalle del mosaico de Palestrina).

Para las prósperas ciudades de Asia Menor en época altoimperial podemos suponer con el fundamento que nos facilitan los epígrafes, los textos literarios y la arqueología, una variopinta y bullente vida religiosa. La manera en la que San Pablo representó la ciudad de Éfeso calificándola de "puerta grande y prometedora" (I *Cor.*, XVI 9) tuvo sin duda no pocos paralelos en los predicadores de otros credos, si nos atenemos a los testimonios conservados, especialmente a los epigráficos. Estos nuevos cultos tuvieron que competir con otros tradicionales y muy importantes. En Éfeso, por seguir con el ejemplo, entre estos cultos destacaba el de Artemisa Efesia que conservaba rasgos evidentes de una divinidad previa, que había sido objeto de una *interpretatio* helena. Se trataba de una Magna Mater indígena, señora de la naturaleza y de los animales *(potnia theron)*, que era venerada desde antiguo en la ciudad. Con razón Pausanias en su *Periégesis* recogía la tradición de una veneración a Artemisa en Éfeso anterior a la llegada de los jonios (VII 2,6-7). Que la diosa virgen, hermana de Apolo, sea representada con lo que parece que son hileras de pechos que en principio debían proclamar su fecundidad, no deja de ser una paradoja y un claro indicador del carácter mixto de la advocación efesia. Esta divinidad patrona de la ciudad, que enardecía los ánimos de sus fieles cuando consideraban que se atentaba contra su buen nombre (*Hechos de los Apóstoles*, XIX 23 ss.) y que era venerada en un magnífico templo reputado como la séptima maravilla del mundo (destruido en el 263 por los godos), fue asociada en algunos programas iconográficos de comienzos del siglo II d.C. no sólo y naturalmente con la ciudad de Éfeso, sino con el emperador, su familia y Roma (Wankel, *I. von Ephesos*, II 27). A través de los dioses, sus fiestas, la integración del culto imperial en las



Artemisa Efesia.

Ruinas del Asclepion de Pérgamo.



ciudades y las representaciones plásticas de la más variada naturaleza se hacía explícito el interés de las aristocracias griegas de la época por alcanzar una mejor integración en el orden imperial romano.

Otro conjunto de divinidades minorasiáticas que conservaron un claro fundamento preheleno son los llamados Zeus Carios (Milasa, Labraunda, Panamara). Una razón importante para que se mantuvieran estas divinidades con una impronta notoriamente indígena radica en el carácter un tanto marginal que tiene Caria. De entre ellos quizá el "más cario de todos" fuera el Zeus Labraundo venerado en un santuario montañés situado a 14 Kms. de Milasa. Se trataba de una divinidad representada con algunos elementos sorprendentes: va tocado con un *polos*, lleva en la mano izquierda un hacha doble y en la derecha un cetro o una lanza y tiene también un pectoral con tres hileras de pechos postizos que recuerdan a la Artemisa de Éfeso, en ocasiones le acompañan un león y un ciervo. Se conjugaban en él los rasgos de un dios ctónico y celeste y una cierta bisexualidad, también era el dios de la montaña todopoderoso y dependían de él la fecundidad y todas las fuerzas de la naturaleza. Era el resultado de una compleja superposición de facultades y atributos, que con probabilidad pertenecieron a divinidades diversas y que sobrevivieron al influjo helenístico con una notable personalidad en época altoimperial.

3. Cultos mistéricos

Durante el Imperio una de las alternativas o, quizá mejor, de los complementos a los cultos públicos de las ciudades eran los llamados cultos mistéricos. No tenemos gran información sobre ellos por la promesa de los iniciados de no difundir los "misterios" (*myein* = "cerrar la boca", *mystes* = "iniciado"). Por otra parte, hay notables diferencias entre unos y

otros, pero en su conjunto ofrecen una mitografía con unos fundamentos muy primitivos, que con frecuencia estaban relacionados con cultos asociados con los ciclos de la vegetación. Pero cuando se comienzan a difundir por el Mediterráneo, a partir de época helenística, estos cultos se ofrecían como una salvaguarda contra el destino (*heimarmene, fatum*), la muerte o el tiempo, frente a la crisis de la *polis* o, de forma más genérica, frente el gobierno arbitrario de *fortuna (tyche)*. Los conversos y beneficiarios de estas ofertas de tales cultos lo expresaron en sus plegarias, por ejemplo, en una aretología de Isis hallada en Cyme (siglos I-II d.C.) en la que la diosa Isis hablando en primera persona dice: "Yo venzo al destino, el destino me obedece". Para los hombres y mujeres, siervos o libres iniciados eran la garantía de que, al menos, podrían alcanzar una satisfactoria vida de ultratumba en compañía de la divinidad. Así lo expresaba Apuleyo poniendo en boca de Isis las siguientes palabras que dirigía a Lucio en *El asno de oro* o *Las Metamorfosis:* "Por lo demás, tu vida será feliz y gloriosa bajo mi amparo, y cuando, llegado al término de tu existencia bajes a los infiernos, también allí, en el hemisferio subterráneo, como me estás viendo ahora, volverás a verme brillante entre las tinieblas del Aqueronte y soberana en las profundas moradas del Estigio, serás asiduo devoto de mi divinidad protectora. Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino" (XI 6,6-7).

Además de los muy conocidos Misterios de Eleusis, los más importantes de entre estos cultos fueron los de Isis y Osiris de origen egipcio, Cibeles y Atis de origen frigio, Mitra de origen persa y Dioniso de origen griego. En realidad más que cultos constituían auténticas religiones con sus mitos, sacerdocios, liturgias, templos y exigencias éticas para los iniciados. En el largo proceso de difusión hacia Occidente, comenzando en época helenística y republicana, perdieron algunos de sus rasgos de marginalidad, que tuvieron algunos de ellos, para entre avances y retrocesos convertirse en prácticas religiosas ampliamente admitidas en las provincias orientales. Luciano de Samosata, un testigo siempre atento y crítico con lo que sucedía a su alrededor, compuso un diálogo, *La asamblea de los dioses*, en el que el dios Momo se quejaba amargamente ante Zeus al ver que el Panteón clásico había sido invadido por una multitud de divinidades extranjeras ("Atis, Coribas, Sabacio o el famoso Mitra, el medo, el del caftán y la tiara, que ni siquiera habla griego..."). Cuando estos cultos, desde el primer siglo de nuestra era, se comenzaron a expandir desde la propia Roma, lo hicieron como un signo más de romanidad entre los fieles que los llevaron por las provincias occidentales. Un estudio realizado sobre la penetración de los cultos mistéricos en la Galia Narbonense evidencia que tras una primera fase, en la que los elementos difusores fueron orientales, hay otra en la que se asentaron los cultos con individuos no orientales que los consideraron bien integrados en el sistema religioso romano. La propia actitud de los emperadores facultaba su difusión en estos términos, ya que en época imperial, después de un breve periodo de rechazo por parte de Augusto y Tiberio, desde tiempos de Calígula se inaugura otro de progresiva aceptación e integración de estos cultos, que alcanzará su mayor apogeo a partir de la segunda mitad del siglo II d.C.

Se inició también desde época altoimperial una interpretación en clave alegórica —facilitada por un creciente sincretismo en la manera de concebirse las distintas divinidades—, que

Mitra, pintura mural de Pompeya.



Mosaico pompeyano con el tema de la muerte.

**Procesión de Cibeles,
pintura de Pompeya.**



Relieve con Cibeles.

La Isis de Apuleyo (sc. Kirchner).



permitía que los aspectos más chocantes de estos cultos resultaran admisibles para personas con un notable grado de cultura y sensibilidad como, por ejemplo, fueron Plutarco, Apuleyo o Elio Arístides. Digamos que es una especie de aproximación racional o filosófica a estos cultos que social y culturalmente ampliaba por arriba la gama de personas que se pudieran sentir atraídas por una vivencia religiosa de la que prevalecía el carácter personal de la misma y el contacto íntimo e iluminador que se creía alcanzar por medio de una experiencia mística o casi mística. Se repetía que el iniciado había nacido a una nueva vida (*renatus*), que marcaba una diferencia radical con su etapa anterior y un descubrimiento de unos valores distintos: "Pero a partir de este momento, irrumpe una luz maravillosa y lo acogen lugares puros y praderas con voces, danzas y los sonidos sagrados y las imágenes santas más venerables. En aquellos parajes, el que ya ha alcanzado la perfección por haberse iniciado, libre y dueño de sí mismo, paseándose coronado, celebra los ritos sacros y convive con hombres santos y puros, mientras observa desde allí a la multitud de los seres vivientes no iniciada e impura, que patea en medio del barro y se golpea a sí misma en las tinieblas, y que con miedo a la muerte se aferra a sus desgracias por desconfianza en los bienes de este otro lado" (Plutarco, *Sobre el alma*, en Estobeo, IV 52,49). Me parecen evidentes las similitudes con el bautismo en el cristianismo primitivo, en cuyos textos se insiste en que permitía a los nuevos cristianos una comprensión de la realidad radicalmente diferente.

Estos aspectos de los misterios explican el entusiasmo iluminado que se destila de diversos textos de la época, como son los que se pueden leer, por ejemplo, en la aretología anónima de Maronea dedicada a Isis (siglo II d.C.) o en el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo. Al mismo tiempo los rasgos de la religiosidad sugerida por estos cultos y algunas de sus formas de comportamiento explican las similitudes e influencias que tuvo sobre el cristianismo, como ya indicó Celso en el *Alethes logos* recogido por Orígenes en su *Contra Celso* o como delatan no pocos textos cristianos.

4. La astrología en época altoimperial

Astrologi, *mathematici* y *Chaldaei* eran los nombres latinos dados a los expertos capaces de interpretar los astros y los efectos que tenían sobre el destino de los hombres. Su conocimiento se fundaba en una vieja técnica de origen mesopotámico que encontró un amplio ámbito de desarrollo en época helenística. De las primeras décadas del siglo III a.C. procede la obra

de Beroso, el sacerdote babilonio que dedicó a Antíoco I su historia sobre Babilonia (*Babyloniaka*), que contenía una parte dedicada a la astrología, y de la segunda mitad del siglo II a.C. proceden unos escritos astrológicos confeccionados en Egipto y atribuidos a Nequepso y Petosiris. Estas teorías encontraron cierta respetabilidad y soporte teórico al ser incorporadas por los estoicos a la ley de la *sympatheia* ("mutua implicación") universal, que, según su doctrina, existía en el cosmos y que permitía establecer a partir de ciertas condiciones y causas previas lo que iba a acontecer. Para ellos la astrología y la adivinación eran una prueba de ese nexo casual que también se podía fijar para el destino de los hombres. Pero la astrología encontró también formulaciones más elementales y directas. Se supone que fue en Egipto donde la astrología se elaboró como un sistema a partir del cual la gente podía consultar y conocer qué podía esperar del futuro. La práctica con seguridad fue muy anterior, pero los primeros horóscopos griegos que se han conservado en papiros o *graffiti* son del siglo I a.C.

En Roma la difusión en época altoimperial se produjo por doquier. Sabemos de las consultas que se hacían a los "matemáticos" para saber qué decían los astros del destino de los emperadores y del Imperio, también tenemos noticias de lo en serio que se tomaban los emperadores estos temas (para Tiberio, cf. Suetonio, *Vida de Tiberio*, 69, y Tácito, *Anales*, 22 y 46), conocemos las consultas que se realizaban a los astrólogos cuando surgía algún fenómeno astronómico inusual, por ejemplo, la aparición de un cometa (Suetonio, *Vida de Nerón*, 36), se ha conservado la parodia de las aficiones astrológicas de la época que Petronio puso en la boca de Trimalción (*Satiricón*, 39), Juvenal en su tercera sátira, en la que pasa revista a toda la abigarrada picaresca romana, se preguntaba qué podía hacer en Roma, si no sabía mentir, si *no conocía el movimiento de los astros* (III 42 s.)... Los ejemplos podían multiplicarse. Pero junto a la creencia popular y difusa de que por medio de los movimientos de los astros y los horóscopos se podía predecir el destino de las personas y junto al provecho que de tal creencia podían sacar los astrólogos —también llamados *genethliaci*, es decir, "entendidos en nacimientos"—, había una astrología con un alto nivel técnico, que pretendía formular con precisión y complejidad los fundamentos de su disciplina en manuales de los que se nos han conservado algunos: el de Manilio (*Astronomica*) de tiempos de Augusto y Tiberio y el de Ptolomeo (*Tetrabiblos*) de la primera mitad del siglo II d.C.

Las reservas de los escépticos y de otras corrientes filosóficas que no compartían la creencia en la astrología, no fueron suficientes para que se siguiera propagando que el destino de los hombres está escrito en las estrellas, en la parte del Zodiaco que señalaba la hora del nacimiento. Agustín de Hipona mucho tiempo después manifestaba su exasperación por la propagación que entre sus fieles tenían estas creencias (*La ciudad de Dios*, V 2-6). Es una queja que, aunque con razones distintas, se podría llevar hasta nuestros días.

5. El extenso y complejo mundo de la magia

Además de los panteones, de los cultos públicos asumidos por las ciudades o el Imperio, aparte de las grandes concepciones filosófico-religiosas había un conjunto de creencias muy difundidas en poderes sobrenaturales más o menos personalizados. Eran fuerzas que se consideraban manipulables o, al menos, influenciables y por cuyo medio se creía que se podían



Divinidad con signos del Zodiaco.

conjurar o provocar toda suerte de peligros. También a través de ellas se confiaba en sanar de enfermedades o evitarlas o se pretendía conocer el futuro o se esperaba alcanzar el amor de alguien o provocar la muerte o el perjuicio de un enemigo. Las esperanzas, problemas, animosidades, deseos o zozobras de la vida cotidiana de cualquier persona podían encontrar un cauce o solución por medio de palabras, fórmulas o encantamientos, pociones u objetos con poderes extraordinarios. Por descontado había que estar al tanto de la justa utilización de los procedimientos que permitían el control de esas fuerzas sobrenaturales, que se podían utilizar como aliadas o se podían sufrir como enemigas, pero para ello había especialistas: "hombres divinos", magos, hechiceros o brujas a quienes se atribuía el conocimiento de estos temas —los utilizaran con fines perversos o benéficos— y a quienes se recurría en busca de ayuda o información. Es importante observar que, a pesar de una cierta distribución social de las creencias y prácticas, la magia en su conjunto no se puede considerar un patrimonio específico de ningún grupo.

Estas prácticas muy generalizadas a lo largo de toda la antigüedad tenían un soporte no exclusivo, pero sí muy importante, en la creencia de los démones: entidades sobrenaturales de rango intermedio o bajo que cumplían una función de mediadores entre los hombres y los dioses, eran buenos o malvados, estaban sujetos a emociones y se podían convertir en amigos o adversarios. Se decía de ellos que estaban próximos a los hombres, incluso que en ocasiones los poseían de una u otra manera, y sus actuaciones propiciadas por unos u otros se consideraban que eran el fundamento de buena parte de esos poderes sobrenaturales.

El volumen y variedad de testimonios de estas creencias que la antigüedad nos ha legado, es el mejor indica-

dor de la difusión que alcanzaron. Los textos literarios de época imperial delatan un gran interés por las prácticas ocultas que hacen acto de presencia, por mencionar sólo los poetas, en Virgilio, Horacio, Tibulo, Propercio, Ovidio, Séneca, Lucano, Estacio, Valerio Flaco, Silio Itálico... Pero además de incorporarse a las poesías como argumentos literarios también se encuentran estos temas en otras obras y textos que hablan de personajes que poseen poderes sobrenaturales o pretenden tenerlos, practican la magia o creen a pies juntillas en estas fuerzas extraordinarias. Son los casos de Apuleyo en su *Apologético*, de los filósofos que aparecen satirizados en el *Aficionado a las mentiras* de Luciano, de Apolonio de Tiana tal como es biografiado por Filóstrato. Los magos o santones con poderes excepcionales fueron hombres de muy distintas características por la magnitud de sus poderes o por la manera benéfica o perversa con la que los utilizaban. Y en los casos más destacados estos personajes son descritos como la encarnación de algún demon que los aproxima, casi los equipara, a un dios. Tal aconteció con Apolonio de Tiana, según nos lo describe Filóstrato, de cuya memoria y culto en Anatolia nos ha dejado constancia además de los testimonios literarios algún epígrafe hallado recientemente [*JHS*, 100 (1980) 190-94; *ZPE*, 41 (1981) 270]. Pero la proximidad o identificación con la divinidad sólo la alcanzan estos personajes en las versiones favorables, pues por lo general estos hombres suelen ser objeto de un debate que va desde el vituperio que les denigra, llamándoles charlatanes o hechiceros perversos, hasta el encomio que les ensalza otorgándoles la condición de "hombres divinos" (*theoi andres*). Sin embargo, estas discrepancias surgieron no tanto porque se mantuviera una disposición escéptica sobre la existencia de unas fuerzas sobrenaturales o sobre la capacidad de influenciarlas. Cuando surgieron confrontaciones más bien se produjeron ante la duda sobre la honestidad o intenciones de algún personaje —Apolonio de Tiana, por mencionar un caso sobre el que existía una cierta polémica sobre su calidad moral y, por consiguiente, sobre la versión que se fue elaborando en torno a él durante el siglo II d.C.—.

Hay diversas parcelas de evidencias sobre estos particulares, una bien documentada es la de las *tabellae defixionum*, escritas en latín o griego por lo general sobre láminas de plomo. Se consideran más difundidas entre personas de escasos recursos económicos y culturales y contenían maldiciones contra ladrones, rivales en amores, aurigas de las facciones contrarias y en general contra toda suerte de enemigos. Aunque no fueron, ni mucho menos, exclusivas de época altoimperial, fueron frecuentes durante los tres primeros siglos. Los textos entre otras cosas incluían fórmulas mágicas, el nombre de la persona a la que se quería perjudicar —con mención de familiares y de las partes del cuerpo que se deseaba que quedaran afectadas— y se solían arrojar en pozos o tumbas con la esperanza de que algún demon o divinidad "inferior" asumiera la responsabilidad de ocasionar el trastorno, muerte o desgracia al enemigo.

Egipto, un auténtico crisol de toda suerte de influencias religiosas en época helenístico-romana, desde donde se difundieron una larga y variada serie de creencias y objetos mágico-religiosos, ofrece un tipo de documentación papirológica importantísima para nuestro tema. Me refiero a los llamados papiros mágicos. Tienen una cronología que va desde el siglo II d.C. al siglo V d.C. y recogen el variadísimo muestrario de ocasiones en las que se podía intentar alterar el curso de las cosas por medio de la ayuda de poderes no naturales, démones o dioses, que se invocaban a tra-

vés de nombres divinos —en ocasiones de origen hebreo (Iao, Adonai, Sebaot)—, fórmulas o palabras mágicas a veces ininteligibles, que se debían escribir con tintas especiales y en circunstancias singularísimas. Los encabezamientos que dan los editores modernos a algunos de estos papiros dan una idea de su contenido y fin: "Práctica mágica para conseguir un demon como asesor para todo fin", "Dos prácticas para volverse invisible", "Práctica mágica apolínea para conseguir un oráculo", "Práctica maléfica contra enemigos, mediante la osirización de un gato", "Práctica de comunidad profética con la divinidad", "Prógnosis o conocimiento del futuro seguida del círculo zodiacal", "Práctica para dominar la sombra", "Práctica mixta greco-copta para comunicarse con Helios, con fines prognósticos y con ayuda de un médium"... Es de resaltar que estas creencias y prácticas encontraron un soporte complementario de difusión en unas delgadas láminas de oro o plata (*lamellae, lepides, petala*) que portaban las mismas fórmulas mágicas de los papiros y se encuentran, como dice uno de sus estudiosos, en todos los rincones del Imperio Romano. Enrolladas como pequeños canutos se llevaban al cuello en contenedores cilíndricos como escapularios para defenderse de los posibles males que pudieran acechar a los portadores. Gemas con grabados e inscripciones y piedras, a las que se atribuían poderes extraordinarios, también eran amuletos frecuentes.

Algunos de estos documentos, en especial los papiros, recogen bien la tendencia a la marginalidad o a un cierto carácter asocial o políticamente agresivo que podían adquirir estas prácticas. Por tal razón se explican algunas acciones legales en el Imperio contra quienes elaboraran venenos y realizaran prácticas religiosas no admitidas (*venenum*) o se dedicaran a la adivinación o a la astrología (astrólogos, matemáticos, caldeos...). Augusto no pudo sufrir con paciencia que con setenta y cuatro años se preguntara insistentemente a los adivinos sobre cuándo tendría lugar su muerte y prohibió tales consultas (Casio Dion, LVI 25,5), Tiberio repitió la prohibición (Suetonio, *Vida de Tiberio*, LXIII 1), otro tanto hizo Antonino Pío y el jurista Ulpiano, a comienzos del siglo III, recuerda las sucesivas legislaciones represivas de los emperadores contra los adivinos. La reiteración de las prohibiciones y expulsiones es una evidencia de la falta de efectividad de las medidas represivas y de lo difundida que estaba la práctica.

Es importante señalar que ese conjunto complicado en su definición que es la magia —con una banda de prácticas y creencias difícil de distinguir de lo que habitualmente se llama religión— en la antigüedad no era un patrimonio exclusivo de las gentes más incultas o de menos recursos económicos. Hay ciertos pasajes en la *Historia Natural* de Plinio el Viejo (en especial libros 20-32) en donde se evidencia que compartía creencias en las que se fundaban las prácticas mágicas; en la *Apología*, un discurso con el que el platónico Apuleyo pretendía defenderse de la acusación de haber practicado una serie de maleficios mágicos, resulta evidente que estaba interesadísimo en la magia y que con toda probabilidad se había dedicado a alguna de sus prácticas; Luciano, un autor atento a lo que sucedía a su alrededor, en el *Aficionado a las mentiras (Philopseudes)* se dedicó a criticar la complacencia con la que gente culta, en concreto filósofos de todas las escuelas, estaban admitiendo historias sobre magos, apariciones, poderes extraordinarios de objetos, encantamientos y demás. El creciente interés de los filósofos en especial de los neoplatónicos por la magia terminó por concretarse en la llamada teurgia definida por Proclo como "un

Fórmula mágica enmarcada por una serpiente.

poder más elevado que toda humana sabiduría que abarca los dones de la adivinización, el poder purificador de la iniciación y, en una palabra, todas las operaciones de posesión divina" (Proclo, *Teología platónica* 63 Dodds). Se fue produciendo, pues, con la magia un proceso de intelectualización o fusión con la filosofía semejante al que se dio con los cultos mistéricos y que es uno de los rasgos de la sensibilidad religiosa que se va abriendo camino desde mediados del siglo II y durante el siglo III.

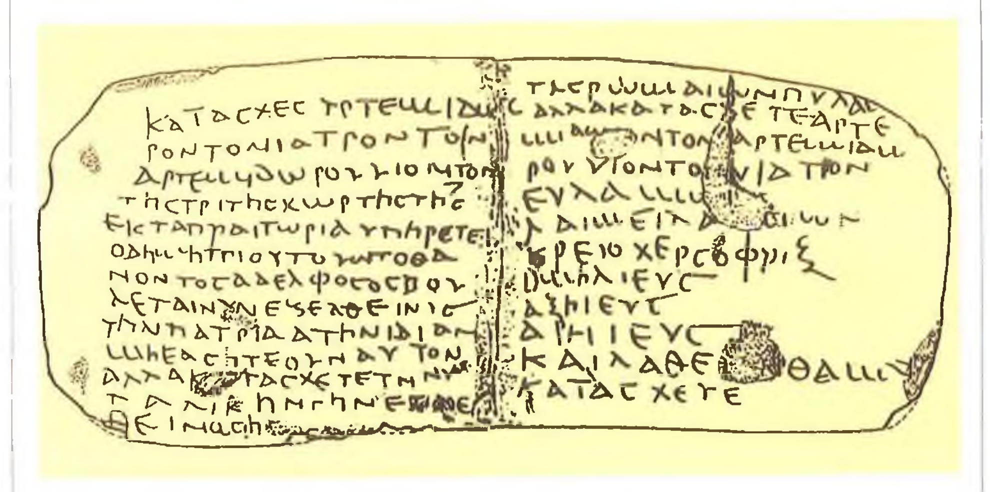


Tabella defixionis.

Brazalete egipcio con forma de serpiente.



Anillo mágico con temas míticos de influencia gnóstica.

III. Transformaciones religiosas y tendencias

Con este capítulo pretendo indicar cuál es la evolución religiosa del "paganismo" en época altoimperial y cuáles los principales rasgos de lo que pudiéramos llamar las nuevas tendencias. Sin embargo, antes de entrar en el tratamiento de estos particulares entiendo que merece la pena intentar señalar algunas de las facetas que caracterizan el "paganismo" del siglo II y III. En primer término, estimo importante notar que en no pocos casos la diferencia que se puede percibir con respecto al periodo anterior es de intensidad, es decir, una creencia o práctica comienza a difundirse a partir de un cierto momento con notable éxito, pero ya era conocida y su novedad radicaba más bien en su frecuencia y en el acceso que tenía a grupos sociales distintos de los habituales. Por este motivo se abordarán con más detenimiento en este apartado aspectos y temas ya antes mencionados. Pero también es cierto que el mismo éxito de ciertas creencias hizo que éstas contaminaran ámbitos inusuales, a los que en otros momentos no tuvieron acceso. Con tal motivo se produjeron amalgamas novedosas, considérese, por poner un ejemplo, el caso de la teurgia. Otro rasgo importante que conviene destacar es que estas tendencias y cambios en materia religiosa, incluyendo la conversión al cristianismo, comenzaron a hacerse más evidentes en la segunda mitad del s. II d.C., pero su desarrollo pleno tuvo lugar en buena medida durante la crisis del siglo III. La profunda alteración social, económica e institucional fue sin duda una conmoción que intensificó la sensibilidad religiosa y los procesos de conversión en determinadas direcciones. El miedo y la inseguridad, ya destacado por Dodds de forma magistral hace tiempo, fue un estímulo utilizado por paganos y cristianos para propagar cierto tipo de alternativas religiosas. También hay que señalar en este preámbulo que estamos hablando del "paganismo", pues si se mira el conjunto de las religiones del Imperio, la gran novedad y el fenómeno más significativo fue, sin duda, la aparición del cristianismo y su prodigiosa expansión sobre todo a partir del siglo II.

1. El asalto a la razón

En el tono intelectual posterior a la segunda mitad del siglo II podríamos decir que se produce una especie de "asalto a la razón", que es condenado por algunos contemporáneos. Básicamente lo que criticaba Luciano (ca. 120-180) en *El amante de las mentiras*, en *Sobre la muerte de peregrino* y en el *Alejandro o el falso profeta* era la invasión más allá de lo convencional o de lo que él estimaba razonable de un conjunto de enti-

dades o factores sobrenaturales en las creencias y formas de representarse el mundo. Lo que ponía en solfa el sofista de Samosata no era algo nuevo, sino la frecuencia con la que detectaba una aceptación acrítica de la magia, los oráculos, los profetas o los santones que se arrogaban funciones y destinos transcendentes. Le preocupaba que incluso personas de las que cabía esperar un análisis ponderado de tales temas y personajes, no sólo los dieran por buenos, sino que contribuyeran a propalar tales infundios. En *El amante de las mentiras* Luciano cuenta cómo un amigo, Tiquíades, le narra escandalizado a otro la conversación que mantuvo en la casa de un rico conocido de ambos. Allí además de él se reunieron en torno al anfitrión varios filósofos —un estoico, un peripatético, un platónico y un pitagórico— y un médico; toda la conversación giró en torno a remedios mágicos para curar enfermedades, fantasmas, apariciones, démones y ensalmos, que eran admitidos sin dejar resquicio para ninguna duda por todos los contertulios, excepción hecha de Tiquíades, que hace el papel de escéptico *alter-ego* de Luciano. La sátira de Luciano se orientaba contra la disposición crédula en exceso de personas que por su condición social y/o preparación intelectual parecía que debían enfrentarse de manera crítica a esta confusa mezcla mágico-religiosa que aparece mencionada en la obra. El sofista criticaba también lo profundamente interrelacionados que estaban estos, a su juicio, excesos supersticiosos con la creencia en los dioses, tal como se admitía por entonces. Para apreciar la conexión de ambos aspectos resulta ilustrativa la respuesta que por sus reservas recibe Tiquíades del estoico Dinómaco: "Lo que a mí me parece... a juzgar por tus palabras, es que tampoco crees que haya dioses, si en verdad no aceptas que no pueden producirse curaciones por medio de los nombres sagrados" (10).

Puesto que Luciano siempre exagera, se podría poner alguna objeción al hecho de tomar demasiado en serio lo que nos dice el sofista, pero el caso es que Apuleyo de Madaura (*ca.* 125-180), un ilustrado platónico, en la *Apología*, discurso con el que se defendió de la acusación de algunas prácticas mágicas, pone de manifiesto el gran margen de confianza que también él prestaba a estas cuestiones. Y otro caso que insiste en lo mismo, es el de Celso en su *Discurso verdadero* (*ca.* 180), una obra importante en la que por primera vez se lleva a cabo una crítica contra los cristianos extensa, pormenorizada y con conocimiento de causa. Es un buen testimonio del grado de difusión que había encontrado esta doctrina por aquel entonces. Pues bien, no deja de ser paradójico que Celso criticara a los cristianos por la aceptación irreflexiva de sus creencias y, al mismo tiempo, intentara mostrarles que frente a los hechos prodigiosos que aducían para justificar el carácter divino de Cristo y, por consiguiente, de sus doctrinas, había otros de igual índole en la tradición pagana ejecutados por hombres, si se quiere excepcionales, pero que no se identificaban con dioses. Y en esta lógica pasa revista a toda una serie de personajes dotados de poderes extraordinarios de tradición pagana (*Contra Celso*, III 26, 31-33). Lo interesante para nuestro propósito es que Celso no cuestionaba la veracidad de estas tradiciones que comparaba con las cristianas. Celso ni siquiera ponía en duda los prodigios que se atribuían a Cristo por sus discípulos, es decir, daba por supuesto que alguien pudiera realizar hechos prodigiosos o milagros. Lo que ponía en duda Celso es que ello significara la divinidad de Cristo, a quien consideraba un mago que había aprendido sus artes en Egipto (*Contra Celso*, I 36,68; II 47).

Esta tendencia a conceder a lo sobrenatural —demónico o divino— un lugar amplio y reconocido entre los hombres se acentuó con el tiempo e hizo que voces críticas como las de Luciano quedaran relegadas. Aún más, a comienzos del siglo III vemos arropando como rasgos modélicos o poderes sobrehumanos de una persona aquello que el de Samosata

había vilipendiado por supersticioso e increíble. *La Vida de Apolonio de Tiana* escrita por Filóstrato (*ca.* 170-245) poco después de la muerte de Julia Domna por encargo de la propia emperatriz, en torno al 218, facilita un buen testimonio de esta transformación; sin duda era un reconocimiento de un modelo, que poseía un gran vigor, en uno de los ámbitos más selectos e influyentes del Imperio. Filóstrato, actuando como biógrafo y novelista, introdujo todo tipo de sucesos prodigiosos en su obra con lo que mostraba tanto la presencia de poderes sobrenaturales entre los hombres, como la capacidad de intervención sobrehumana que manifestaba Apolonio. Así, en esta singular obra se habló de empusas (II 4, IV 25), fantasmas, démones y endemoniados (III 20, III 38, III 56, IV 10, IV 20, VI 27), sobre los que tenía poder ese hombre excepcional que era Apolonio (IV 4), quien también fue capaz de resucitar a una joven muerta (IV 45), de pre-



La serpiente Glicón en Tomi.

decir una plaga en Éfeso o librar a la ciudad de la misma (IV 4,10). Se modela así un tipo de "hombre divino" (*theios aner*) con poderes sobrenaturales, forjado en la ascética, en el silencio y el trato frecuente con sabios y dioses, un tipo de persona con una gran capacidad de convocatoria que le permite rodearse de discípulos, que recogen su mensaje, le admiran y acompañan. No es, por consiguiente, casual que en tiempos de Diocleciano un tal Hierocles, a quien se vio forzado a refutar Eusebio de Cesarea (*Contra Hieroclem*), presentara a este personaje como la alternativa pagana a Cristo; por las misma razones se explican los parangones que desde el siglo pasado —F. Chr. Baur con su *Apolonius von Tyana und Christus* publicado en Tubinga en 1822— se han ido realizando entre ambas figuras y el tipo de obras que las transmiten.

Apolonio era además un neopitagórico y no por casualidad, el modelo de *theios aner* se va a hacer efectivo entre los filósofos del siglo III. No hay más que pasar revista a ciertos pasajes de la biografía que escribió Porfirio (*ca.* 232/3-305) de su maestro Plotino (*ca.* 204-270). En uno de estos textos cuenta cómo un filósofo rival intentó fulminar a Plotino con maleficios astrales, pero éstos no sólo no le perjudicaron, sino que se volvieron contra el agresor (*Vida de Plotino*, X 1-25). La anécdota ya es de por sí significativa, pues daba por supuesto que se pudieran producir "maleficios astrales" y cosas semejantes y que tales ocupaciones pudieran ser populares entre ciertos filósofos, pero todavía es mucho más significativa la explicación que ofrece del fracaso de las artes mágicas del filósofo enemigo de Plotino: un sacerdote egipcio evocó al demon tutelar del filósofo y descubrió que tenía en lugar de un demon un dios y no a uno de "rango inferior", por tanto nada podían contra él las malévolas artes de un malvado filósofo-hechicero.

Este modelo de filósofo, el de Plotino, que es el de un hombre que linda con la divinidad por los temas de los que se ocupa, por la santidad de su vida y por los poderes extraordinarios que posee, se hace explícito también en las vidas de Pitágoras escritas durante el s. III por Porfirio y Jámblico. Porfirio, por poner un caso, cuenta en su *Vida de Pitágoras* (23-30) que el filósofo podía comunicarse con los animales y amansarlos, dar cuenta de las reencarnaciones que habían tenido las almas, recibir un homenaje y saludo de un río, realizar predicciones de catástrofes o desgracias y también evitarlas. Escribían, pues, más hagiografías que biografías y contribuían a asentar un modelo en el que el filósofo más que un hombre era un santo ocupado en temas divinos y con una naturaleza más que humana. Las cautelas e incluso actuaciones de estoicos, cínicos y epicureos contra la intromisión desbordada de lo sobrenatural entre los hombres expresadas durante el siglo II ciertamente no habían tenido éxito.

Esta manera de entender el quehacer del filósofo a quien se le concibe como una especie de sacerdote, que tiene entre sus preocupaciones y capacidades la magia y la religión, explica la difusión de la teurgia entre los neoplatónicos. A fin de cuentas la teurgia venía a ser la magia orientada hacia un objetivo religioso y realizada por alguien de un cierto *status* social y cultural. Se ha definido como una versión distinguida de la magia que teóricamente se fundaba en la *sympatheia* universal, que se entendía que existía entre lo visible y lo invisible, y en la convicción de que a través de la ascética, rituales y un contacto subsiguiente con la divinidad se podía alcanzar algún tipo de poder sobre la naturaleza.

2. Contactos personales con la divinidad y oráculos

Esta apertura sin reservas hacia lo sobrenatural, que se aprecia en ciertos modelos que fraguaron en el siglo III,

fue encontrando espacios de difusión en formas de religiosidad que no eran nuevas, pero que desde el siglo II, especialmente desde mediados, se vivieron con especial fuerza.

Elio Aristides (*ca.* 117-180) ofrece, en mi opinión, un ejemplo de religiosidad que se puede utilizar no tanto como indicador de la tónica general de su tiempo, pues su vida espiritual siempre tuvo un tono desmesurado, sino como un anticipo de los caminos por los que va a andar la sensibilidad religiosa del siglo III. El sofista aquejado de una enfermedad física, pero también de una intensa hipocondria, se puso bajo el amparo del dios sanador Asclepio, quien se le aparecía en sueños y le prescribía remedios para curar sus enfermedades más o menos reales. El Asclepion de Pérgamo y la *incubatio*, que en él se practicaba, dieron el soporte institucional a sus anhelos y necesidades. Los remedios que le comunicaba la divinidad por medio de sueños interpretados en largas y animadas conversaciones con los sacerdotes del templo y otros amigos que lo frecuentaban, eran muchos de ellos paradójicos, es decir, inadecuados, incluso contrarios, para curar las dolencias de Aristides, pero por su origen divino tenían un efecto benéfico sobre el enfermo, que de esta manera se convertía en una prueba viviente del poder salvífico del dios. Los *Discursos sagrados*, la obra en la que Aristides dejó constancia de sus relaciones con Asclepio, vienen de esta manera a ser una compleja aretalogía por la que el beneficiado por el dios corresponde agradecido a través de un testimonio que es acción de gracias y medio de difusión del poder salvífico-milagroso de la divinidad. Por este motivo tomó el nombre de Teodoro ("Don de dios"), pues Aristides en efecto consideraba su vida un "don de dios" —de Asclepio— y un ejemplo viviente de su poder. A través de los *Discursos sagrados*, que necesariamente tienen un alto contenido autobiográfico, Aristides muestra cómo el dios Asclepio fue ampliando su ámbito de influencia a todas las facetas de su vida: el dios médico calmaba sus dolencias físicas y zozobras espirituales, pero también orientaba la vida profesional del sofista, le inspiraba sus discursos, le confirmaba o disuadía de sus proyectos y en general se convirtió en su permanente sostén y socorro. Es importante destacar que a Aristides, a pesar de ser un hombre muy ilustrado, le importaba poco cuál fuera la teorización que en ese momento se estuviera haciendo sobre los sueños —el canal de comunicación que le permitía el acceso a la divinidad— o sobre la divinidad, para el sofista lo determinante era su desazón física y espiritual y el remedio que halló para sus zozobras en una relación personalísima y casi constante con este dios. Hay, pues, un abandono y confianza sin límites en la divinidad y en su actuación balsámica, que parece recluir todos los otros considerandos a una posición secundaria. Además la presencia ubicua de Asclepio, su inspiración, el recurso permanente al dios hizo que Aristides concibiera su vida profesional como algo excepcional, singularísimo. Así describe la retórica (*Contra Platón en defensa de la retórica, En defensa de los cuatro, Contra quienes se burlan de los misterios de la oratoria...*), como portadora de un hálito divino que educa e infunde la concordia a los hombres. Insisto en que Elio Aristides es una figura un tanto desmesurada, pero lo que este personaje nos está describiendo a través de la muy amplia influencia que atribuye a la divinidad en su vida profesional es un proceso de "divinización" del contenido y la práctica de la retórica semejante al que llevaron a cabo los filósofos con la filosofía a lo largo del siglo III. Se entromete también en este ámbito, fuera de lo que era la norma, el mundo de lo sobrenatural incorporando significados sacros y exigencias éticas a la práctica de la retórica, que en una cierta medida tomarán cuerpo a comienzos del siglo siguiente en la figura

de Apolonio de Tiana, tal como la confecciona Filóstrato.

Otro testimonio importante para conocer los derroteros por los que comenzó a marchar la religiosidad a partir del siglo II es el que nos ofrece Luciano en su *Alejandro o el falso profeta*, obra en la que arremete sin contemplaciones contra el fundador de un oráculo de Asclepio en Abonutico. Pero los embates del aparentemente indignado sofista, que llegó a morder, según cuenta, a Alejandro en una mano, no fueron la tónica general, que más bien tenía una orientación contraria. Las acuñaciones que se han conservado recogiendo la imagen de la serpiente Glicón —la encarnación de Asclepio— y la adhesión y consulta al oráculo de personajes socialmente muy notorios y la repercusión de sus respuestas, incluso en el emperador Marco Aurelio, son una prueba fehaciente de la rápida difusión que tuvo el oráculo y, al mismo tiempo, de la oportunidad de la oferta urdida, según Luciano, por Alejandro. Y en efecto, si se considera con atención se pueden encontrar en las prácticas religiosas que rodeaban el oráculo una inteligente mezcla de la mayor parte de los elementos que caracterizan la religiosidad de la época: ritos iniciáticos relacionados con el oráculo semejantes a los de las religiones mistéricas, patrocinio del dios sanador Asclepio, fundamentación filosófica (neopitagórica) del profeta Alejandro y, sobre todo, un oráculo con el que aquietar las zozobras de quienes hacían la consulta. Por la difusión que consiguió el oráculo hasta bien entrado el siglo III hemos de entender que la combinación de todos estos ingredientes hubo de resultar poco menos que irresistible. Pero entiéndase que la constitución y difusión del dios Glicón y su oráculo se inserta en una clara tendencia de la época consistente en la recuperación de estos centros de consulta a las divinidades que se puede apreciar en época de los Antoninos. Los abundantes testimonios de la popularidad de la oniromancia en la misma época, tuviera lugar en los santuarios o en un ámbito más privado, apunta en la misma dirección. Por consiguiente, las preocupaciones de Plutarco, que se lamentaba de la disminución de los oráculos y consideraba sus posibles causas (*Sobre la desaparición de los oráculos*), desde su propia época se mostraron poco fundadas.

En Dídima, unos kilómetros al sur de Mileto, había un imponente y antiguo santuario consagrado a Apolo sobre la base de una divinidad indígena, que se había beneficiado de la munificencia imperial y poseía un reconocido oráculo, que todavía alcanzó mayor reputación durante el siglo II. Algo semejante y con un impulso especial también a partir del siglo II tuvo lugar en Claro, al noroeste de Éfeso, con otro santuario igualmente dedicado a Apolo. Contaba además este oráculo con unos misterios, en los que se iniciaban algunos de los que iban a consultarle y, por los testimonios epigráficos que se nos han conservado, el santuario era un centro en el que se propiciaba una concepción sincrética, integradora y universal de la religión acorde con la *koiné* cultural y política del Imperio, que fue ratificada por medio de la *Constitutio Antoniniana* (212) en tiempos de Caracala. Claro se convirtió durante el siglo II y principios del III probablemente en el centro religioso más importante de Asia Menor. Su popularidad se pone en evidencia por haber sido lugar de destino de numerosas delegaciones de ciudades que fueron a consultar al oráculo y dejaron constancia de su paso por el santuario, y por la difusión que alcanzaron algunos de sus oráculos incluso en las provincias occidentales (*CIL*, III 2280, VII 633, VIII 8351... el último hallado en la provincia de La Coruña en 1973). En su parcialidad oracular supo recoger ese espíritu integrador y sincrético que encontrará formulaciones a comienzos del siglo III tan importantes como la que nos cuenta la *Historia Augusta* que llevó a cabo Alejandro Severo (empe-



Monedas de Abonutico con la serpiente Glicón.

rador de 222-235) en su larario privado en el que tenía a Apolonio de Tiana, pero también a Cristo, Abraham y Orfeo (SHA, *AS*, XXIX 2). La *Historia Augusta* es un magma informativo sobre el que hay que moverse con extrema cautela, pero ciertamente la noticia entiendo que recoge lo que fue una tendencia profundamente arraigada durante el siglo III.

3. Devociones demónicas

Otro de los rasgos característicos de la religiosidad de los siglos II y III es la especial atención que reciben los démones. Sobre los démones en esta época se teoriza y se pretende actuar, pues se les invoca, se les analiza, se les usa y critica y paganos y cristianos les expulsan de los cuerpos poseídos por ellos. En general de estas entidades sobrenaturales se puede decir que se les atribuye una presencia ubicua que se muestra de múltiples maneras con una sorprendente versatilidad y con una casi infinita capacidad de camuflaje. Tan evidente era que Luciano, también en *El amante de las mentiras* (16,17), consideró necesario referirse a la desmedida presencia de los démones en la caracterización de ese desbordamiento de lo sobrenatural en su tiempo que intentó realizar en esta obra.

Nadie ponía en duda la existencia de los démones. Su creencia estaba ampliamente divulgada y también era admitida por las personas ilustradas (Plutarco, Artemidoro, Apuleyo, Celso, Casio Dion, Filóstrato...). Tenían estas entidades capacidad de ocupar un cuerpo de un hombre y trastornarlo, podían expresarse en lenguas distintas del poseído, podían ser invocados y expulsados; había ensalmos, objetos mágicos y nombres sagrados que en manos expertas conferían poder sobre ellos. Textos de todas las características de la época (paganos y cristianos, obras filosóficas, literarias en general, papiros mágicos e inscripciones) dan un cumplido testimonio de la tremenda difusión y la multitud de ámbitos por los que se filtra esta creencia, que por otra parte está atestiguada en los orígenes mismos de la cultura clásica. Pero además de constatar la tendencia, la intensidad con la que hacen acto de presencia los démones, merece la pena ir viendo las características que se les atribuyó para por su medio intentar ir dilucidando qué tipo de sensibilidad religiosa delata su difusión. Sin duda un elemento que les define es el carácter mediador que con frecuencia se dice que tenían. En varias de las versiones cultas que se ofrece de los démones se dice que materialmente vienen a llenar el espacio que separa a los hombres de los dioses. Y por esa posición lindera se atribuye a los démones la condición de eficaces intermediarios que unen a unos y a otros en demandas, ruegos o mandatos actuando como mensajeros. Con tal fundamento se entienden las funciones religiosas que desempeñan en, por ejemplo, oráculos o sueños. Apuleyo en su obra *El demon de Sócrates* los presenta como "mensajeros de preces y favores entre los habitantes de la tierra y los del cielo, que llevan y traen desde aquí peticiones y de allá ayudas como intérpretes y embajadores de ambas partes" (6). Pero a pesar de que en teoría tienen una posición jerárquicamente inferior con respecto a los dioses o desempeñan una función de mensajeros, en la práctica se les representa con frecuencia con una absoluta autonomía en sus actuaciones. Las divinidades, aun teniendo capacidad para actuar sobre los démones, por la naturaleza inferior de éstos, no siempre ejercían esta facultad y algunos de entre ellos, pues los había benéficos y perversos, actuaban a su antojo movidos al socaire de sus aficiones humanas. Esta forma de entender los ámbitos y razones de actuación de ciertos démones, así como los poderes sobrenaturales que se les atribuía, dan un margen muy amplio para la in-

Oráculo de Dídima.

ΤΑΜΙΑΣ ΕΡΜΙΑΣ ΕΡΩΤΑ
ΕΠΕΙΟΤΗΣΤΥΧΗΣΒΩΜΟΣ
ΤΗΣΕΝΤΩΙΕΡΩΣΟΥΣΥΝ
ΚΕΚΛΕΙΤΑΙΕΝΤΩΛΕΓΟΜΕ
ΝΩΠΑΡΑΔΕΙΣΩΠΕΡΙΟΙΚΟ
ΔΟΜΗΜΕΝΩΝΑΥΤΩΟΙΚΙ
ΩΝΚΑΙΔΙΑΤΟΥΤΟΠΟΛ
ΛΟΙΣΟΥΘΕΩΡΕΙΤΑΙΠΟΤΕ
ΡΟΝΛΩΟΝΚΑΙΑΜΕΙΝΟΝ
ΤΗΤΕΘΕΑΠΡΟΣΦΙΛΕΣΜΕ
ΤΑΤΩΝΛΟΙΠΩΝΘΕΩΝΚΑΙ
ΤΟΥΤΟΝΤΟΝΒΩΜΟΝΠΕ
ΡΙΒΩΜΙΖΕΣΘΑΙΗΜΗ
ΘΕΟΣΕΧΡΗΣΕΝ
ΠΑΝΤΑΣΧΡΗΤΕΙΜΑΝΜΑ
ΚΑΡΑΣΠΑΝΤΑΣΤΕΣΕΒΕ
ΣΘΑΙΤΑΜΙΑΣΕΥΣΕ
ΒΗΣΕΡΜΙΑΣΕΠΑΓΑΘΟΥ

terpretación en clave demónica de la realidad circundante en sus facetas no explicadas, tanto positivas como negativas. Los démones, a partir de esta forma de entenderlos, no sólo estaban tras los oráculos y actuaban como mensajeros o intermediarios entre los hombres y los dioses, sino que también se hallaban tras las enfermedades, las posesiones y múltiples sucesos que se les atribuían. Por este motivo se recurrió a ellos para explicar lo que de malo existía en la vida. Ciertos comportamientos que se estimaban anormales en las personas o simples enfermedades se atribuían a la posesión de un demon, que podía abandonar al poseso si un "hombre divino" se lo pedía (Filóstrato, *Vida de Apolonio de T.*, IV 20) o si se formulaba un exorcismo. Pero además los démones podían también ser propiciados, pues había encantamientos que los ataban, y aficiones por las que se les podía atraer. A través de estas "debilidades" podían convertirse en aliados de los hombres y colaborar con sus intereses o maquinaciones. Y puesto que había todo tipo de démones se explica que se recurriera a ellos para todo tipo de cosas: para perjudicar a un enemigo, para seducir a una persona, para evitar una enfermedad y, en general, para disponer de un ayudante para todo menester. Por esta versatilidad, por ese carácter de entidades sobrenaturales menores y por su localización física en el ámbito sublunar (*hyposelenoi*) se concibieron como algo próximo, accesible, al alcance de las personas que necesitaran de su ayuda. Este carácter cercano de los démones será recogido por los cristianos en sus críticas al paganismo, que los describen como entidades malignas con capacidades sobrehumanas, mezcladas entre los hombres y propiciables por la afición que tenían a las grasas y humos de los sacrificios.

Tras lo dicho parece claro que los démones se consideraron como una "mano de obra" prolífica, próxima y barata en el mundo de lo sobrenatural. La dispersión de las creencias del periodo del que estamos hablando, la insuficiencia de la religión cívica para colmar las necesidades de la gente, el aumento de la sensibilidad religiosa personal amplían las vías de penetración de estas entidades sobrenaturales, que se entendieron como un importante recurso de explicación de lo cotidiano, así como un instrumento de intervención en la realidad circundante. De esta manera los démones no sólo eran diligentes mensajeros y ayudantes de los dioses, sino poderosas herramientas en manos de los hombres, que a través de prácticas mágicas, pretendían controlarlos y manipularlos. Su éxito y difusión en este periodo está en el hecho de que sirven para todo. En una época en la que el margen de credibilidad en lo sobrenatural fue tan amplio, resulta fácil comprender que se recurriera con frecuencia a estas entidades versátiles, diligentes y —para bien o para mal— próximas.

4. Hacia el monoteísmo

Estas concepciones tan frecuentes en los siglos II y III que poblaban el mundo con entidades personales con poderes sobrenaturales, no fueron incompatibles con una reflexión que tendía a hablar de un Dios supremo incorpóreo, inmutable y fuera del alcance de los hombres. Además de las teorías que procedían de época helenística, hay unas circunstancias político-culturales en el Imperio Romano que propiciaron esta tendencia. Me refiero al sincretismo religioso fraguado en la *koiné* cultural que se asentó todavía más durante el siglo II d.C., como fruto de la paz imperial y del frecuente trasiego de personas, mercaderías y creencias por el Mediterráneo durante ese periodo. Estos intercambios contribuyeron, en mi opinión, no poco a hacer desaparecer las diferencias entre unas divinidades y otras y a entenderlas como facetas de una sola divinidad o, así se encuentra en ciertas formulaciones,

como una divinidad poseedora de múltiples nombres *(polyónimos, myriónimos)* o bien como un sistema jerárquico en el que el poder de las diversas divinidades era resultado de una delegación del dios supremo. Esta última es la formulación que realiza Elio Aristides en su *Himno a Zeus* en el que habla de cómo esta divinidad dio el poder en las cuatro regiones a los dioses, de la misma manera que un rey lo otorga a sus sátrapas y prefectos (XLIII 18). Una representación de la divinidad semejante se puede encontrar en algunos de los reproches que les hizo Celso a los cristianos cuando les preguntaba: "¿No se administra por cierto todo según la mente de Dios? ¿Y no viene de Él toda providencia? ¿O es que cuanto en el universo acontece, sea obra de un dios o de ángeles, o de otros démones o héroes, no recibe todo su ley del Dios supremo? ¿Y no se ha ordenado al frente de cada cosa el ser que ha sido tenido por digno de poder?" (VII 68).

No fueron los únicos, los escritos herméticos también hablaban de unos arcontes, que recibían su poder de una emanación que procedía del rey. Fueron unas reflexiones y tendencias que encontraron desarrollo y complejidad en los autores neoplatónicos. La genealogía que a partir del Uno trascendente, incomprensible e infinito construye Plotino establece un sistema jerárquico en el que encuentran su lugar dependiente dioses y démones.

Entiendo que es una forma de representarse y jerarquizar el mundo divino (y demónico), que en ocasiones podía tener poco que ver con la religiosidad. Aristides pudo formular en el *Himno a Zeus* la teoría del dios supremo que delega poder en otras divinidades, y seguir manteniendo una devoción privilegiada y sin fisuras hacia su benefactor dios Asclepio; el delegado, el mensajero se convierte en el objeto de veneración y aprecio del devoto o fiel, que terminó por asociarlo a Zeus y en el templo de Zeus-Asclepio dijo de él: "Grandes y muchos son los



Isis Panthea.

poderes de Asclepio o, mejor dicho, él tiene todos los poderes, más allá de la comprensión humana. Y no por nada pusieron aquí el templo de Zeus-Asclepio... él es quien guía y dirige el universo, salvador de todo y guardian de lo que es inmortal, ... quien preserva lo eterno y lo que se genera." (XLII 4 B).

Era, de cualquiera de las formas, una manera de entender la divinidad que tenía porvenir. En primer lugar, se consolidaba con las efectivas proclamas de los oráculos de Claro y Dídima —los mensajes oraculares fueron compilados por Porfirio en torno al 270 en una obra perdida, *Filosofía de los oráculos*—, pero también tenía un cierto soporte político, ya que el emperador y su poder era representado con rasgos homólogos al de estas creencias y al sistema que imponían en el mundo de los dioses. Pronto se encontraron unas sugestivas imágenes astrales en las que el Sol proclamaba su soberanía sobre todo el universo, de la misma manera que el emperador sobre el Imperio. El culto del Sol Invicto encontró un nuevo impulso en tiempo de Aureliano (270-275), que prosiguió tras su muerte.

Eran concepciones religiosas con una implantación social y cultural muy variada, que tendían de una manera laxa hacia el monoteísmo, pero que a pesar de su fundamento distinto vinieron a coincidir parcialmente con las ideas que el cristianismo defendía.

Cristo-*Sol Salutis*.



Bibliografía

Considérese esta bibliografía una breve relación de algunos de los títulos que conozco y estimo más interesantes para tratar un tema que cuenta con una ingente literatura científica. Por otra parte, no se trata de una bibliografía general, sino que los títulos y referencias —a excepción de los introductorios, que sí tienen un carácter general— se van ajustando a los distintos capítulos y apartados del texto en los términos que han sido tratados. Para todos los temas abordados he procurado ofrecer, salvo omisiones involuntarias, bibliografía en español y de estudiosos españoles.

1. El paganismo en época altoimperial

Se puede encontrar una revisión de todos los aspectos relacionados con el "paganismo" de época imperial en los volúmenes correspondientes del *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW).* Los numerosos artículos de esta obra colectiva tienen un valor desigual, pero como mínimo ofrecen una bibliografía puesta al día y un estado de la cuestión hasta época muy reciente.

De las historias generales de la religión romana se pueden consultar las páginas correspondientes al Imperio de G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Munich, 1971, 2.ª ed.); K. Latte, *Römische Religiongeschichte* (Munich, 1960), y J. Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica* (Madrid, 1984). El libro de M. Le Glay *La religion romaine* (París, 1971) tiene además de las páginas introductorias una útil antología de textos, en la que los de época imperial ocupan su lugar correspondiente. En la reciente obra de J. M. Blázquez, J. Martínez Pinna y S. Montero *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma* (Madrid, 1993) hay un extenso apartado dedicado a la época altoimperial escrito por el último de los tres investigadores mencionados.

Específicamente para religión de época altoimperial se puede consultar el libro de R. MacMullen *Paganism in the Roman Empire* (New Haven-Londres, 1981), que se ocupa en especial de la parte oriental del Imperio, y el de J. H. W. G. Liebeschuetz *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford, 1979), que se ocupa en especial de la parte occidental del Imperio. Tiene un carácter más sintético el libro de J. Ferguson *The Religions of the Roman Empire* (Londres, 1970). Confeccionado para ilustrar el contexto en el que surgió el cristianismo, los tres volúmenes —estudios, antolo-

gía de textos e ilustraciones— editados por J. Leipoldt y W. Grundmann (eds.), *El mundo del Nuevo Testamento*, I-III (Madrid, 1973), vienen a ser también un estudio sobre diversos aspectos religiosos del Imperio. Una serie importante de artículos y reseñas de A. D. Nock, muchos de ellos relacionados con el "paganismo" de época imperial, se reunieron en dos volúmenes: *Essays on Religion in the Ancient World*. Ed. by Z. Steward (Cambridge, 1972).

2. Los emperadores y la religión

El tema de los emperadores y la religión es el contenido del libro de J. Beaujeu *La religion romaine a l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins (96-192)* (París, 1955), una obra que a pesar de su subtítulo cubre en general todo el periodo altoimperial hasta finales del siglo II, por más que dedique más atención a los Antoninos.

Sobre el culto imperial en la parte oriental puede consultarse el libro de S. R. F. Price *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge, 1984), para la parte occidental véase D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, I-II (Leiden, 1987). Hay un sugestivo artículo con carácter introductorio escrito por K. Hopkins con el título de "Emperadores divinos o la unidad simbólica del Imperio Romano" publicado en *Conquistadores y esclavos* (Barcelona, 1981, pp. 231-279). En español también se pueden leer sobre el culto imperial los trabajos de R. Cid *El culto imperial en Numidia de Augusto a Diocleciano* (Oviedo, 1986, en microfichas), "El *genius Augusti* y el culto imperial. Algunos ejemplos de Occidente", en *Héroes, semidioses y daimones* (ARYS I, Madrid, 1992, pp. 145-157); "El culto imperial en la época de Trajano", en J. González (ed.), *Imp.Caes. Nerva Traianus Aug.* (Sevilla, 1993, pp. 49-75). Un ejemplo de un recinto dedicado al culto imperial, construido en tiempos de Adriano, es el excavado y estudiado por P. León en *Traianeum de Italica* (Sevilla, 1988).

Sobre Augusto, su política religiosa y las fuentes a partir de las cuales se pueden tratar estos temas la bibliografía es abrumadora. Me voy a limitar a citar el libro de P. Zanker *Augusto y el poder de las imágenes* (Madrid, 1992), en el que se estudian los programas iconográficos del emperador, su difusión y congruencia con otras fuentes, y el libro de A. Fraschetti *Roma e il principe* (Roma-Bari, 1990), en donde se tratan las alteraciones de los espacios y calendarios de Roma al producirse la identificación entre los destinos del príncipe y los de la ciudad.

Sobre el ceremonial que rodeaba la muerte y apoteosis de los emperadores puede verse el libro de J. Arce *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos* (Madrid, 1988).

3. Panorama religioso del Imperio

a. La parte occidental del Imperio

Sobre la parte occidental del Imperio puede verse además de la vieja pero monumental obra de J. Toutain *Les cultes païens dans l'empire romain* (Roma, 1967, r.), el reciente de J. P. Martin *Société et Religions dans les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale* (París, 1991).

Para la Península de forma general pueden verse los numerosos estudios sobre religiones prerromanas de J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de*

Hispania (Madrid, 1962), *Diccionario de las religiones prerromanas* (Madrid, 1975), *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e iberas* (Madrid, 1977) y *Religiones primitivas ibéricas* (Madrid, 1985).

A modo de ejemplos de los cultos que se pueden encontrar en la península Ibérica en época altoimperial, pueden verse entre los estudios dedicados a creencias religiosas y divinidades prerromanas del noroeste los de J. C. Bermejo, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana,* I-II (Madrid, 1984-86); B. García Fernández-Albalat, *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas* (Coruña, 1990); D. Plácido, "La conquista del norte de la península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas", *Mélanges P. Lévêque,* I (París, 1988, 229-244). El caso del Hércules de Gades fue tratado en un largo artículo por A. García Bellido, "Hercules Gaditanus", *Archivo Español de Arqueología,* 36 (1963) 70 ss.; por M. C. Marín Ceballos en diversos artículos, entre los cuales se puede mencionar por la amplia bibliografía que allí ofrece y las referencias a otros artículos suyos "La religión fenicia en Cádiz", en *II Jornadas de Historia de Cádiz* (Cádiz, 1983). Recientemente C. Bonnet ha realizado un estado de la cuestión sobre el dios Melqart y se ha ocupado también de su advocación gaditana en *Melqart. Cultes et mythes de l´Héraclès tyrien en Méditerranée* (Lovaina, 1988).

Un caso diferente de la adaptación en el proceso de romanización de un dios prerromano norteafricano (Baal Hamón) lo ofrece M. Le Glay en su *Saturne Africain. Histoire* (París, 1966). Sobre las divinidades de la Galia véase P. M. Duval, *Les Dieux de la Gaule* (París, 1957), y F. Benoit, *Art et dieux de la Gaule* (París, 1970); para las de Britania véase M. Henig, *Religion in Roman Britain* (Londres, 1984). Para la oposición de los druidas véase G. Zecchini, *I Druidi e l´opposizione dei celti a Roma* (Milán, 1984).

Sobre la implantación de la religión romana en la península Ibérica pueden consultarse con carácter general los capítulos correspondientes de J. Mangas en *Historia de España Antigua. II. Hispania romana* (Madrid, 1978) y en *Historia de España de R. Menéndez Pidal*, II 2 (Madrid, 1982). Estudios particulares se pueden encontrar en el colectivo *La religión romana en Hispania* (Madrid, 1981). Un estudio de una provincia lo ofrece J. Rodríguez Cortés en *Sociedad y religión clásica en la Bética romana* (Salamanca, 1991). Para Hispania ilustran las posibilidades para el estudio de la religión romana que ofrece la epigrafía, los trabajos de J. Mangas, "El modelo religioso romano y la diversidad de panteones de ciudades de Hispania Altoimperial", en E. Falque y F. Gascó (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica* (Sevilla, 1993, pp. 167-178), y J. A. Delgado, "El culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las élites béticas durante el Alto Imperio Romano", *Gerión*, 11 (1993) 337-363.

Distintos aspectos arqueológicos y urbanísticos de la religión romana en Hispania se pueden encontrar en las recientes publicaciones colectivas *Los foros romanos de las provincias occidentales* (Madrid, 1987) —a pesar del título la mayor parte de los foros analizados pertenecen a Hispania— y *Templos romanos de Hispania* (Murcia, 1992).

b. La parte oriental del Imperio

Para este apartado es importante comenzar la relación de títulos diciendo que no hay nada que sustituya la lectura de la larguísima serie de estudios de L. Robert. De entre ellos me limito a mencionar la serie *Hellenica,* I-XIII (Limoges-París, 1940-1965), *La Ca-*

rie. Histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques, II: Le plateau de Tabi et ses environs (París, 1954) y la recopilación de artículos en *Opera minora selecta,* I-VII (Amsterdam, 1969-90).

Una introducción a las ciudades griegas de época altoimperial, su organización, fiestas, cultos y otros temas asociados se puede encontrar en los capítulos pertinentes del ya algo envejecido A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian* (Oxford, 1940), y en las recientes y sólidas obras generales de M. Sartre, *L´Orient Romain. Provinces et societés provinciales en Méditerranée orientale d´Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. - 235 après J.-C)* (París, 1991) y S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor,* I-II (Oxford, 1993).

M. P. Nilsson en el segundo volumen de su *Geschichte der griechischen religion. II. Die hellenistische und römische Zeit* (Munich, 1988 r.) presenta el desarrollo de todos los aspectos de la religión griega en época romana, desde los temas cultuales a los teóricos pasando por las tendencias religiosas en este periodo y área del Imperio. Algunas de sus reconstrucciones de la religiosidad del periodo se pueden encontrar en la última parte de su *Historia de la religiosidad griega* (Madrid, 1970).

Hay algunos trabajos recientes que estudian el importante fenómeno festivo en las ciudades de la parte griega del Imperio, que son importantes bien por la documentación nueva que aportan, bien por la nueva interpretación que ofrecen de documentos ya conocidos. Se pueden mencionar tres monografías: la de R. Ziegler, *Städtisches Prestige und kaiserliche Politik. Studien zum Festwesen in Ostkilikien im 2. und 3. Jahrhundert n.Chr.* (Düsseldorf, 1985); la de M. Wörrle, *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda* (Munich, 1988), y la de G. Rogers, *The Sacred Identity of Ephesos* (Londres, 1991).

Estudios sobre el ejemplo de Atenas en tiempos de Augusto son el de P. Graindor, *Athènes sous Auguste* (El Cairo, 1927), y para los cultos carios el de A. Laumonier, *Les cultes indigenes en Carie* (París, 1958). Para el tema de los templos se puede utilizar la síntesis, en la que se encontrarán referencias de otros estudios, de M. Le Glay, *Villes, temples et sanctuaires de l´Orient romain* (París, 1986).

Entre los pocos títulos en español sobre estos particulares véase el artículo de A. Lozano "La impronta indígena en la religiosidad oficial de la ciudad griega de Estratonicea. Conexiones entre política y religión", *Gerión*, 11 (1993) 75-93, y con carácter más general puede verse F. Gascó, *Ciudades griegas en conflicto (siglos I-III)* (Madrid, 1991).

Hay una biografía de Elio Aristides, que incluye la traducción de los *Discursos sagrados,* hecha por C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales* (Amsterdam, 1968). A. Ramírez de Verger y F. Gascó son los autores de la introducción sobre este autor que precede a las traducciones del primer volumen de sus discursos *Elio Aristides, Discursos,* I (B. Clásica Gredos, 106, Madrid, 1987).

c. Cultos mistéricos

Los cultos mistéricos y su propagación por el Mediterráneo amparados por el orden romano constituyen la temática central de la muy extensa y fundamental serie *Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* (EPRO). Una revisión en un volumen sobre la penetración de los cultos orientales en el mundo romano la ofrece R. Turcan, *Les cultes orientales dans le monde romain* (París, 1989).

Hay dos viejos, pero clásicos estudios, sobre los cultos mistéricos que

han sido traducidos al español y cuya lectura sigue siendo sugestiva: A. Loisy, *Los misterios paganos y el misterio cristiano* (Barcelona, 1990, trad. de la obra de 1919), y F. Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano* (Madrid, 1987, trad. de la obra de 1929).

Hay algunos estudiosos españoles que desde la obra de A. García y Bellido (*Les religions orientales dans l'Espagne Romaine* —EPRO 5, Leiden 1967—) se han ocupado de los cultos mistéricos desde un punto de vista teórico y también desde otros más particulares. J. Alvar ha realizado una revisión sobre la implantación de los cultos mistéricos en la Península en "Cinco lustros de investigación sobre cultos orientales en la península Ibérica", *Gerión*, 11 (1993) 312-326 —en estas páginas se encontrarán las referencias a los trabajos que han sido publicados sobre los cultos mistéricos en la P. I.—. Otros trabajos de J. Alvar con un contenido más general sobre el significado de estos cultos son "Marginalidad e integración en los cultos mistéricos", en J. Alvar y F. Gascó (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica* (Sevilla, 1991), y "De la ensoñación iniciática a la vida cotidiana", en E. Falque y F. Gascó (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida* (Sevilla, 1993). También tiene un carácter teórico general, referido a los medios de propagación de los cultos mistéricos, el artículo de R. Rubio, "La propaganda de la estética: símbolos exóticos del individuo en la difusión de los misterios orientales" en J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas* (Madrid, 1993, pp. 219-230).

Hay dos recientes tesis doctorales que han abordado el tema de la propagación de los cultos en dos zonas del Imperio: R. Rubio, *Difusión, asimilación e interacción de los cultos mistéricos orientales en Etruria y Umbría* (Tesis Doctoral Universidad Complutense de Madrid, 1991), y R. M.ª Sierra, *Difusión de los cultos mistéricos en la Galia Narbonense* (Tesis Doctoral Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1993).

d. La astrología en época altoimperial

Hay un libro clásico sobre astrología que es el de A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* (París, 1899) y otro también escrito hace tiempo —su edición original es del 1912—, pero recientemente traducido al español, F. Cumont, *Astrología y religión en el mundo grecorromano* (Barcelona, 1989). La monografía sobre la utilización y efectos de la astrología sobre la política es la de F. H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics* (Filadelfia, 1954). Es un tema que también desarrolló R. MacMullen en su *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire* (Cambridge —Mass.—, 1966).

Sobre la literatura astrológica véase el artículo de R. Turcan "Litterature astrologique et astrologie littéraire dans l'antiquité classique", *Latomus*, 27 (1968) 392-405. Y en concreto para el *Tetrabiblos* se puede consultar W. J. Tucker, *L'Astrologie de Ptolémée* (París, 1981). Para los *Astronomica* de Manilio es recomendable la amplia y cuidada introducción —allí se podrá encontrar una amplia bibliografía— de G. P. Goold a la edición de la Loeb Cl. Librery (1977). F. van der Meer en *San Agustín pastor de almas* (Barcelona, 1965, pp. 100-109) da cuenta de los quebraderos de cabeza que le produjeron a Agustín de Hipona las creencias astrológicas de los cristianos.

e. El extenso y complejo mundo de la magia

Hay varios estudios ya clásicos sobre el tema, entre los más conocidos está el de J. Bidez y F. Cumont, *Les mages*

hellénisés, I-II (París, 1938). El libro de E. R. Dodds *Los griegos y lo irracional* (Madrid, 1960) aunque no se ocupa específicamente de la magia aborda de manera muy sugerente múltiples temas colindantes. Hay dos libros recientes, en los que se podrá hallar más bibliografía, que desde distintas perspectivas ofrecen una introducción a los diversos y complejos temas de la magia. Me refiero, por una parte, al de G. Luck, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds* (Baltimore, 1985), que además de tener una amplia introducción sobre la magia en el mundo antiguo ofrece una extensa y cuidada selección de textos sobre milagros, demonología, adivinación, astrología y alquimia, y, por otra, a la recopilación de estudios realizada por Chr. A. Faraone y D. Obbink (eds.) *Magika Hiera. Ancient Greek Magi and Religion* (Oxford, 1991), en la que además de tratar los fundamentos de muchas de las ideas mágicas que se pueden encontrar en época altoimperial, se abordan temas y aspectos del mundo grecorromano. Hay una importante selección de estudios en el volumen editado por J. Lomas (ed.), *Religión, superstición y magia en el mundo romano* (Cádiz, 1985).

Sobre los démones en el mundo romano —y antiguo en general— se puede consultar el congreso editado por J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, *Héroes, semidioses y daimones* (Madrid, 1992), que tiene varias comunicaciones dedicadas a las creencias en los démones en los tres primeros siglos del Imperio. En estos trabajos se menciona otra literatura sobre estos temas.

En lo que respecta al reflejo de la magia en la literatura de época altoimperial para poesía son dignos de mención los libros de G. Luck, *Hexen und Zauberei in der römischen Dichtung* (Zurich, 1962), y A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine. I. Des origines à la fin du règne d'Auguste* (París, 1976). Apuleyo fue estudiado desde esta perspectiva por A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (Giessen, 1908), y recientemente por M.ª J. Hidalgo en varios capítulos de su *Sociedad e ideología en el Imperio romano: Apuleyo de Madaura* (Salamanca, 1986). Sobre Luciano y su Philopseudés puede verse el capítulo de C. P. Jones en su *Culture and Society in Lucian* (Cambridge —Mass.—, 1986, pp. 46).

Sobre el contenido de las *tabellae defixionum*, editadas por A. Audollent en su *Defixionum tabellae* (París, 1904), se puede encontrar una visión de conjunto en W. Speyer, "Fluch", *RAC*, 7 (1969) 1160-1288. Para los ejemplos griegos véase M. Guarducci, *Epigrafia greca*, IV (Roma, 1978, pp. 240-257). Un caso latino lo ofrece H. Solin, *Eine neue Fluchtafel aus Ostia* (Helsinki, 1968).

En torno a los papiros mágicos griegos hay dos importantes y conocidas monografías que son la de M. P. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri* (Lund, 1948), y H. G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri* (Munich, 1968). En español se puede recurrir a la introducción de J. L. Calvo y M.ª D. Sánchez Romero a su traducción de los *Textos de magia en papiros griegos* (Bib. Clásica Gredos, Madrid, 1987). Aunque sobre un aspecto parcial hay un trabajo importante de N. Fernández Marcos, "Motivos judíos en los papiros mágicos griegos", en J. Lomas (ed.), *Religión, superstición y magia en el mundo romano* (Cádiz, 1985, pp. 101-127).

A. Pedregal ha escrito sobre la permanencia de las fórmulas mágicas paganas en las prácticas mágicas cristianas en "Monedas y medallas de devoción. Una lectura mágica cristiana", en *Homenaje a Carlos Cid* (Oviedo, 1989, pp. 320-341), y en "Jesús de Nazaret y la magia", *El Basilisco*, 7 (1991) 3-24.

4. Transformaciones religiosas y tendencias

Los cambios en las creencias y actitudes que se produjeron desde la segunda mitad del siglo II y que propiciaron el advenimiento del cristianismo son el objeto de estudio de libros como el de E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino* (Madrid, 1975), y P. Brown, *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma* (Madrid, 1989). Mantienen puntos de vista distintos, que P. Brown ha desarrollado en otros muchos trabajos.

Este momento de cambio es el tema inicial del libro de J. Geffcken traducido al inglés, *The Last Days of Greco-Roman Paganism* (Oxford, 1978, 1.ª ed. sobre la que fue hecha la traducción era de 1929 —*Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*—); de R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)* (Yale, 1984), y del libro de R. L. Fox, *Pagans and Christians* (Nueva York, 1986). También éste es el tema de la monografía de J. Monserrat Torrents en *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor* (Madrid, 1992), que dedica buena parte de su trabajo a estudiar la situación del "paganismo" y el proceso de conversión.

Como tema de fondo subyace en este apartado de tendencias el de la *conversión*, sobre este particular hay un estudio clásico que escribió A. D. Nock, *Conversion* (Oxford, 1933 —hay una trad. italiana con una interesante introducción de M. Mazza—). Los procedimientos utilizados para realizar el proselitismo y los sistemas de difusión de los credos fue precisamente el argumento en torno al cual giró un congreso de la *ARYS*, que editado por J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner se ha publicado con el título *Formas de difusión de las religiones antiguas* (Madrid, 1993).

a. "El asalto a la razón"

Me remito en primer término al estudio que realicé con el título de "El asalto a la razón en el siglo II d. C." en J. M. Candau, F. Gascó, A. Ramírez de Verger (eds.), *La conversión de Roma* (Madrid, 1990, pp. 25-54). Allí se puede encontrar la bibliografía a los distintos temas que he enumerado en este apartado. Sin embargo, también se deben mencionar en esta sección algunos de los títulos más interesantes con que contamos sobre los "hombres divinos": L. Bieler, *Theios aner. Das Bild des göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum*, I-II (Viena, 1935-36), y P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley-Los Ángeles, 1979, pp. 103-165).

b. Contactos personales con la divinidad y oráculos

Para la figura de Elio Aristides me remito a la bibliografía ya citada. Sobre Luciano, en concreto, sobre su *Alejandro o el falso profeta* es fundamental el trabajo de L. Robert en *A travers l'Asie Mineure: Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie* (París, 1980, pp. 393-422), y la puesta al día del tema que hace C. P. Jones en su libro sobre Luciano ya mencionado. Hay un artículo de P. Athanassiadi, "Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism", *Bizantion*, 62 (1992) 45-62, en el que muestra como rasgos distintivos de la religiosidad que se va imponiendo, por una parte, el surgimiento de "hombres divinos" —con frecuencia pitagóricos o platónicos—, y, por otra, la creciente importancia de ciertos oráculos unidos a una manera diferente de comprender

la divinidad y su forma de manifestarse entre los hombres.

Sobre los oráculos de Apolo que alcanzan una tan gran difusión durante el siglos II y III, puede verse el libro de H. W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor* (Londres, 1985). S. Montero Herrero ha comentado un oráculo de Claro encontrado en Galicia y lo ha puesto en relación con el espíritu sincrético difundido por el oráculo y el carácter homólogo que tiene con la situación político cultural de comienzos del siglo III d. C.

c. Devociones demónicas

En este apartado he seguido un trabajo mío que lleva por título "Devociones demónicas (siglos II y III d. C.)" que se publicó en *Héroes, semidioses y daimones* (Madrid, 1992, pp. 231-244). En este mismo volumen se encontrarán otros estudios sobre la presencia de los démones en el periodo altoimperial.

d. Hacia el monoteísmo

En muchas de las publicaciones ya mencionadas, en especial de las que tratan el tránsito hacia el cristianismo, se habla de la tendencia hacia el monoteísmo que se aprecia en las concepciones paganas del siglos II y III d. C. Pero hay también un interesante trabajo de E. Peterson, no mencionado, que plantea con profundidad alguno de los antecedentes y las implicaciones políticas del monoteísmo, me refiero a "El monoteísmo como problema político", publicado en *Tratados teológicos* (Madrid, 1966, pp. 27-61). En el volumen II de la obra de S. Mitchell *Anatolia* (pp. 42-51) hay una puesta al día del tema.